Volumen 71 Fasciculus II 2005

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2005

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

Robert F. Taft, S.J.

Recovering the Message of Jesus
In Memory of Juan José Mateos Álvarez, S.J.
15 January 1917 – 23 September 2003[1]

Συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα
κλάσματα, ἵνα μή τι ἀπόληται —
Colligere quae superaverunt
fragmenta, ne pereant (Jn 6:12).

VEŞNICĂ POMENIRE! – ΑΙΩΝΙΑ ΣΟΥ Η ΜΝΗΜΗ! – ÆTERNA EIUS MEMORIA!

Juan Mateos, S.J., Professor Emeritus of Oriental Liturgy at "PIO," the Pontificio Istituto Orientale in Rome, and from 1964-1972 Editor-in-Chief of this scholarly journal OCP, died in the Jesuit infirmary in Málaga, Spain, on Tuesday, September 23, 2003, at the age of eighty-six. The funeral rites and internment were celebrated there at noon the following day in the Jesuit Church del Sagrado Corazón de Jesús; the homily, a moving tribute to this great man, was preached by a close friend and collaborator of Juan's "biblical years," Don Fernando Comacho Acosta, Professor at the Centro de Estudios Teológicos in Seville.

Juan's death did not come as a surprise. He had aged noticeably in his final years, and was suffering from cancer. But even when expected, the passing of such a remarkable man gives one pause for reflection. For Juan Mateos was more than a teacher, mentor, model, and friend to generations of PIO students over the years. He was big-

[1] The author is grateful to Fernando Comacho Acosta, one of Juan Mateos' close collaborators in Biblical Studies, for sending valuable biographical and bibliographical information for this obituary, as well as to Antonio Luis Fenoll Castillo, S.J., Socius to the Provincial of the Betica Province of the Society of Jesus to which Juan Mateos belonged, Guilliermo Rodríguez-Izquierdo, S.J., former Delegate of the Jesuit General for the International Houses of the Society of Jesus in Rome, and Hèctor Vall Villardel, S.J., Rector of the Pontifical Oriental Institute, for facilitating contacts with Mateos' friends and colleagues in Spain.

ger than life, a giant of a man and scholar, a living ideal both personal and academic, first as a man, then as a man of science, of culture, a man of the world. And, yes, a man of Christ's Church, the New Testament Church, the real Church of the People of God.

Early Years and Jesuit Formation

The externals of this remarkable life are easily recounted. Juan Mateos was born January 15, 1917, in the city of Ceuta in Spanish North Africa on the Moroccan coast at the Mediterranean entrance to the Strait of Gibralter, to Maria África Álvarez and Juan José Mateos, an army officer garrisoned there. Juan liked to claim jokingly that he was an African, but he was reticent about himself, and we know little about his family and early years except that after his primary and secondary schooling he began medical studies in Madrid and Granada only to have them interrupted by the Spanish Civil War (1936-1939). At the age of twenty-three, he entered the Novitiate of the Betica Province of the Society of Jesus in Andalusia, at the Colegio de S. Luis Gonzaga in Puerto di Santa Maria (Cádiz), on February 1, 1940, joining a large class of fifty other novices, as was not uncommon in those halcyon days of abundant vocations. Thirty-eight of them were candidates for the priesthood, plus thirteen coadjutor brothers. His Novice Master, Ferdinando Moreno Pareja de Obregó, S.J., was known as a conservative reformer, Juan once told me, a vision of the Society Juan and the other novices took to heart.

After the customary two years novitiate and two of humanistic studies in Puerto di Santa Maria, Juan studied philosophy for three years at the Colegio de Nuestra Signora del Recuerdo in Chamartín de la Rosa in the Jesuit Province of Toledo. During these early years of Jesuit formation the young Jesuit scholastic's talents were recognized in the small ways customary at that time: he was appointed beadle (bidellus) or student prefect in his last year of humanistic studies, and served as choir director in the philosophate. During his regency Juan taught for a year (1947-48) at the Collegio Massimo in the Largo Massimiliano Massimo by the Stazione Termini in the center of Rome. For his four years of theology Juan remained in Rome, living at the Collegio del Gesù and studying at the Pontifical Gregorian University.

THE CALL OF THE EAST

Already destined for the Romanian mission, Juan was ordained to the priesthood in the Byzantine rite on March 18, 1951, by Russian Catholic bishop Aleksandr Evreinov (1877-1959) in the Russian Catholic Church of Sant'Antonio Abate next-door to the Oriental Institute. In the meantime the Communist pall had already descended on Romania, and the forcible suppression in 1948 of the Romanian Greek-Catholic Church for which Juan had been ordained rendered ministry in Romania impossible,[2] so Juan went to Paris in 1952-53 to work on the preparation of an anthology or sort of "breviary" for the Byzantine Divine Office.[3]

His final year of Jesuit formation (1953-54) Juan spent at the Austrian Province Tertianship of St. Andrä, after which he returned to Rome in the fall of 1954 to begin his doctoral studies at PIO. He made his solemn profession in the Society of Jesus on February 2, 1957, while still engaged in writing his pioneering doctoral dissertation on Nocturns, Matins, and Lauds in the Assyro-Chaldean tradition.[4] In 1956-58 this project took Juan to the Middle East for research in the Syriac mss there, and that is where our paths first crossed, as I recount below.

On his return to Rome, Mateos quickly completed and defended *summa cum laude* his dissertation *Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéenes*[5] on June 13, 1959, and had already begun his teaching career in that same year as Professor of Oriental Liturgy and instructor of Arabic and Romanian. The fact that he had learned the notoriously difficult Arabic language well enough to teach it is proof of Juan's extraordinary linguistic ability. In addition to his native Castilian he spoke flawless Italian, French, and English, was fluent in Latin (in which PIO courses were still taught until the late sixties), Romanian, and Arabic, got by in German, even knew some Russian

---

[2] I have told that story in R. F. Taft, "The Problem of 'Uniatism' and the 'Healing of Memories': Anamnesis, not Amnesia," *Logos* 41-42 (2000-2001) 155-196, esp. 171-73.

[3] The Divine Office remains in the East what it was originally meant to be, a public service of God's people, so there is, in fact, no such thing as a "breviary" in the western sense of a private prayerbook for the clergy. See R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today.* Second Revised Edition (Collegeville 1993) *passim*, esp. chap. 18.

[4] For a brief history of PIO and its professors during Mateos' student years there, see A. Raes, "Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental," OCP 33 (1967) 303-350.

[5] Published as OCA 156 (Rome 1959), and in a 2nd edition with the slightly modified title *Lelya-Sapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin* (OCA 156, Rome 1972): see the appended bibliography nos. 4, 71.

and Slavonic, and had a truly remarkable command of the source languages Syriac and Greek.

TEACHER TO THE WORLD

The Pontifical Oriental Institute would remain Mateos' home first as student, then as professor, from 1954 until his return to Spain in 1982. But PIO was his permanent address, not a parking lot, and Juan hardly stayed put. His outreach expanded year by year along with his growing international scholarly reputation, and the annual *Acta* of PIO show him not only teaching courses yearly at the Pontifical Gregorian University, the Pontifical Urbaniana University, the Pontifical Liturgical Institute S. Anselmo, and in 1975-76/1981-83 at the Pontifical Biblical Institute, but also offering the occasional course in such far-flung corners of the world as the Lovanium University at Léopoldville in the Congo (winter 1962), the John XXIII Institute of Eastern Christian Studies at Fordham University, N.Y. (summer 1965, 1967), Boston College (summer 1967, 1968), The University of San Francisco (summer 1969), the Syrian Orthodox and Syro-Malabar Seminaries in Kottayam, India (1969), the East Asian Pastoral Institute in Manila (1969, 1971, 1973, 1975, 1976), as well as lecturing from Madrid (1968) to Hong-Kong (1969, 1971) and Kuala Lampur in Malaysia (1969, 1971).

TEACHING AND PUBLICATIONS MIRROR INTELLECTUAL GROWTH

Despite this remarkable outreach, Mateos' main teaching was done at PIO, where his first course in the spring semester of the 1958-59 academic year was dedicated to his original specialty, Matins and Lauds in the eastern liturgical traditions. He continued to teach the Divine Office in the Byzantine and three Syriac traditions — Assyro-Chaldean, West Syrian, and Maronite — right up until his final lecture course at PIO on the same topic in the fall of 1991. In fact, he was preparing a book on Byzantine Vespers, its chapters doubtless to comprise material from the series of articles he published on the topic (nos. 28, 42, 64, 67 in the appended bibliography), since among the papers he left behind at the Orientale, one never published bears the title: "Chapitre cinquième: Le lucernaire" (37pp.).

But a perusal of the annual PIO *Acta* during these years shows a broadening and shifts of interest mirrored also in Juan's scholarly publications. His 1962-63 edition of the Typikon of the Great Church

provided the key to unlock the historical evolution of the Byzantine eucharistic liturgy, on which Mateos published studies and offered courses beginning in 1964-65, while continued research in the early documents of the Divine Office led him to publish studies from 1963 and offer courses on the patristic sources of the Liturgy of the Hours beginning in the school year 1969-70.

A more significant development ideologically was Mateos' new interest in Christian Initiation, on which he offered courses from 1971-72 and began to publish studies beginning with the 1972 Symposium Syriacum (nos. 77, 97, 111, 112). In the same period he also founded a new monograph series, *XPICTIANICMOC*, dedicated to studies on the topic.[6] This shift of interest was the direct result of a more portentous move to biblical studies: Mateos' bibliography registers his first publications on the New Testament in 1974 (nos. 75-76). These studies led Juan to a new appreciation of the importance of baptism as *the* defining Christian ritual in the Early Church, until the end of persecutions and the spread of infant baptism led to the decline of the catechumenate and the ultimate privatization of baptism, displacing its centrality in the life of the ancient Christian community and leaving only the eucharist as core-synaxis of the assembly. This change was also accompanied by Mateos' development of structural analysis as a method for studying liturgical texts,[7] which he also applied later to the New Testament (nos. 107, 122), and by a deepening interest in the nature of symbolism, on both of which Mateos began to offer seminars in the 1970's.

"THE MATEOS SCHOOL OF ORIENTAL LITURGIOLOGY"

An evaluation of Mateos' accomplishments as world-renowned oriental liturgiologist would require a much more lengthy study than these pages will allow, but a few points should be highlighted. His pioneering research in the Syriac mss in Iraq led him to discover a Syrian Jacobite Mesopotamian rite hitherto unknown to the scholarly world, the rite of Tikrit (Tagrit in Arabic), see of the Jacobite

---

[6] Only two volumes appeared in this short-lived series, which were later absorbed into OCA as A. Mouhanna, *Les rites de l'initiation dans l'Église maronite* (OCA 212, Rome 1980); J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus* (OCA 213, Rome 1980). G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichte und liturgivergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (OCA 217, Rome 1982) was also originally destined for the *XPICTIANICMOC* series.

[7] This method is reflected in the dissertation of A. Mouhanna cited in the previous note, the last one written at PIO under Mateos' direction.

Maphrianate of Mesopotamia,[8] more recently infamous as the stronghold of Saddam Hussein's clan at the northern tip of Iraq's "Sunni Triangle." The Maphrian was a sort of exarch or major archbishop in charge of the Jacobite Church in Mesopotamia, and from his study of the extant liturgical mss in Northern Iraq, Mateos discovered that the Maphrianate had its own rite. That discovery alone would have been enough to earn Mateos a place in the liturgical "Hall of Fame." And my own extensive work on the Liturgy of the Hours would have been inconceivable without Mateos' teaching.[9]

The comparative method of liturgical analysis and reconstruction was another area where Mateos and his protégés excelled:

> Mateos and his disciples built on and refined methods developed by the pioneer Anton Baumstark and carried on in Germany by Hieronymus Engberding, O.S.B., and others after the death of Baumstark in 1948. But by the beginning of the sixties the center of Comparative Liturgiology had shifted from Germany to the Oriental Institute in Rome, where the immense scholarship and masterful pedagogy of Juan Mateos, joined to the extraordinary human qualities of this gifted and interesting man, began to attract a good many of the brightest students from throughout Western Europe and North America, as well as from the traditional lands of Eastern Christianity. Mateos' brilliant lectures on the Byzantine eucharist, and his penetrating research and insights into the origins and early history of the Divine Office of the various Eastern rites, became a magnet drawing around this born pedagogue a circle of devoted disciples whose lives thereafter continued to bear the stamp of his influence, both scholarly and human. I do not know of any other teacher who captivated my attention the way Juan Mateos did. Loved and revered by his students, he stood before us and kept us spellbound throughout his lectures. These were no ordinary lectures. They were the virtuoso performances of a superb mind, for which the term "genius" is not hyperbole. But they were also presented by someone ever on the cutting edge of scholarship in his field. Many of us who have chosen the vast field of Oriental liturgy as our area of specialization, owe him our first inspirations to investigate these rites.[10]

---

[8] On the Maphrianate, see R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome 1991) 72-73, and the further bibliography cited there.

[9] See esp. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West* 202-4.

[10] G. Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology," in Robert F. Taft, SJ, and James Lee Dugan, S.J. (eds.), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992* (OCA 244, Rome 1994) 115-141, here 120-23.

This legitimates, I think, my calling PIO's Mateos heritage "the Mateos School of Oriental Liturgiology."[11]

Equally remarkable was Mateos' extraordinary scholarly insight, without which he would not even have recognized that he was seeing a new rite in the Iraqi Syriac mss. His use of patristic and other early Christian sources to illuminate the history of the Liturgy of the Hours (nos. 17, 22, 25, 32, 33, 47, 54, 57, 59, 64), especially his brilliant deconstruction of the Cathedral Vigil in Egeria (no. 14), are classics of the genre, illustrating how Mateos adapted Baumstark's method of comparative liturgy.[12]

> His numerous articles on the Divine Office during the patristic period, and of the Syriac and Byzantine Rites, like many of his other major scholarly contributions, have revolutionized our knowledge, creating a paradigm-shift in the historical approach to the Liturgy of the Hours that has nuanced and put flesh on earlier, undeveloped insights concerning the distinction between cathedral and monastic liturgy. This work will doubtless continue to stand the test of time.[13] ... It is the great merit of Juan Mateos and his school to have revived and developed Baumstark's comparative method in their investigation of the oriental rites at the Orientale from the sixties onward.[14]

Nuancing Baumstark's classic distinction between cathedral and monastic liturgy,[15] Mateos proposed a more articulated and now generally accepted taxonomy of the later developed cathedral and monastic offices in three basic types: cathedral, Egyptian-monastic or "pure" monastic, and urban-monastic. The latter hybrid office was the product of monasteries not isolated in the wilderness or desert,

---

[11] R. F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Second revised and enlarged edition (Rome 1997) 187-88.

[12] For recent studies and disputes on this method see R. F. Taft, "Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics," *Worship* 73 (1999) 521-540; id., "Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited," in id. and G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome: PIO 2001) 191-232.

[13] Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute," 122.

[14] *Ibid.* 126.

[15] First formulated in A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Ecclesia orans 10, Freiburg/B. 1923) 64-70; id., *Comparative Liturgy* (Westminster, Md. 1958) 111ff. On the 1932 lectures that gave rise to the latter book, see E. Lanne, "Les dix leçons de Liturgie Comparée d'Anton Baumstark au Monastère d'Amay-sur-Meuse en 1932: leur contexte et leur publication," in Taft-Winkler, *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* 145-161.

but located in or near urban centers where the cathedral offices influenced the monastic Hours (no. 47).

It is in such explanation that the true genius of the historian in any field is revealed. For history is not the past but a vision of the past.[16] The quest for explanation results from the human desire to know and understand, a desire that the facts themselves in no way satisfy. Uninterpreted data say nothing to the uninitiated. To be content with just describing the raw facts or editing what one finds in the sources is to renounce all attempt at writing history. History means perceiving relationships, pointing out connections and causes, hazarding hypotheses, categorizing, drawing conclusions — in a word, *explaining*. Unless the sources are explained, editing them critically and/or merely describing their contents do not advance our knowledge of history one whit. Knowledge is not the accumulation of data, not even of new data, but the perception of relationships in the data, the creation of hypothetical frameworks to explain new data, or to explain in new ways the old. For the sources alone do not tell us how they got the way they are, nor do later ones tell us why they are not the same as earlier ones. An examination of the sources gives rise not to answers but to questions, and questions cannot be answered by a mere description of what gave rise to them in the first place.

Historians of liturgy do not invent the problems of liturgical history. These problems arise from the appearance of similarities and differences, stability or change in the sources themselves, be they additions, omissions, or aberrations that constitute a departure from previously established patterns. The only way these problems can be solved, if only hypothetically, is by sifting and analyzing, classifying and comparing liturgical texts and units within and across the traditions. Only thus can one divine the direction in which things seem to be moving, chart their trajectory, and hypothesize how the gaps in the evidence might be filled in, just as the detective tries to reconstruct a crime from its few remaining clues. For the historian, there is no other way. Since we can have no direct access to the past, our knowledge of it is *inevitably, unavoidably inferential*, based on what Van Austin Harvey called the "residue of life that remains long after life itself has run its course — the spent oil lamp, the rusted weapon, the faded document, the mutilated coin, the mouldering ruin."[17] It was in performing this basic task of the historian — *to explain* — that

---

[16] I resume here ideas already expressed more than once elsewhere: Taft, *The Diptychs* xxx; id., "Anton Baumstark's Comparative Liturgy," 522-24.

[17] V. A. Harvey, *The Historian and the Believer* (New York 1969) 69.

Mateos' genius as oriental liturgiologist appears in his writing and in his teaching from the start.

But perhaps Mateos' most influential work in oriental liturgiology was his exemplary critical edition of the tenth-century Typikon of the Great Church (nos. 16, 19), which has set the standard for all future editions of liturgical texts. "This superbly edited scholarly tool, rendered easily usable by extensive notes and indices which constitute a veritable commentary on the old cathedral rite of Constantinople, formed, in turn, the indispensable foundation for Mateos' own reconstruction of the historical evolution of the Liturgy of St. John Chrysostom..."[18] Mateos himself undertook this reconstruction with his customary genius and insight in a lengthy series of articles (nos. 27, 32, 35, 39, 40, 49, 56, 68) later gathered into a brief but dense monograph that has stood the test of time unchallenged (no. 69).

SCHOLAR OF THE CHURCH

One must not imagine, however, that Mateos' top-level scholarship ignored the concrete applications that flow from it. Mateos published numerous studies with a view to liturgical renewal and reform in general and in the East (nos. 3, 25, 27, 29, 33, 34, 37, 47, 53, 54, 70, 74, 79, 95, 102).[19] And as Consultor of the Congregation for the Oriental Churches, of the Secretariat for Christian Unity, and of the post-Vatican II Commission on the Liturgy of the Hours — officially, *Coetus IX* of the *Consilium ad Exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* — he sought to provide a solid historical and theological basis for the thinking in those areas.[20] Two of his studies (nos. 47, 54) were originally composed in Latin as *Vota* or position papers for the latter commission, and had the commission followed Mateos' stand in favor of the restoration of a Cathedral Office for parish use, the Liturgy of the Hours in the Latin tradition would not be in the deplorable state it is in today. As I had occasion to write elsewhere,[21]

---

[18] Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute," 122.

[19] Mateos told me he was also behind much of the article N. Edelby, "Pour une restauration de la Liturgie Byzantine," POC 7 (1957) 97-118, as Edelby himself admits (*ibid.* 98 note 1).

[20] Mateos' role in this phase of the liturgical reform is detailed by my former student S. Campbell, *From Breviary to Liturgy of the Hours. The Structural Reform of the Roman Office, 1964-1971* (A Pueblo Book, Collegeville 1995) 78-84, 89-90, 249-251.

[21] R. F. Taft, "The Divine Office: Monastic Choir, Prayer Book, or Liturgy of the People of God? An Evaluation of the New Liturgy of the Hours in its Historical Context," in R. Latourelle (ed.), *Vatican II. Assessment and Perspectives Twenty-five*

despite post-conciliar efforts, there has been little substantive progress in restoring the Divine Office as an integral part of parish worship in the Roman rite. In the post-Vatican II discussions on the Office, more than one informed voice like Mateos' was raised urging the case for a popular "cathedral office" suitable for public celebration in parishes. But from Annibale Bugnini's account of the deliberations of the commission for the reform of the office,[22] three things are clear: (1) The overriding concern of the commission was to produce a prayer book for clergy and religious. (2) It was simply presumed that this prayer would he done, for the most part, in private. (3) The historical data underlying much of the discussion was gravely deficient, based as it was almost exclusively on the post-medieval Latin tradition. So it is not surprising that the reformed Roman *Liturgy of the Hours* bears a monastic stamp. Such an office, more a contemplative prayer than a popular devotional service, may be eminently suitable for the private prayer of clergy and religious. But this skirts the real issue, which is whether the Liturgy of the Hours should be a private prayerbook for the clergy, or something more.

No wonder that at this juncture Mateos lost all interest in the work of the *Concilium*.[23]

"BEYOND CONVENTIONAL CHRISTIANITY"

Most people have only one adult professional life, and can retire content if that life is moderately successful. Juan Mateos had two quite distinct professional careers with a clearly defined border between them, and in both of them he achieved world-class stature. I have described above Juan's first academic career as a famed and beloved graduate-school professor and internationally acclaimed expert on eastern liturgy. His second academic life moved "beyond conventional Christianity," as the apt title of the English translation of his 1972 book *Cristianos en fiesta* puts it. The stimulus for this radical shift not only in academic interest but in much deeper, life-wrenching ways that affected radically Mateos' whole outlook on life

Years After (1962-1987), 3 vols. (New York/Mahwah, NJ 1989) vol. 2:27-46, reprinted as chap. 14 of Taft, *Beyond East and West*.

[22] A. Bugnini, *La riforma liturgica* (1948-1975) (Bibliotheca *Ephemerides Litugicae*, Subsidia 30, Rome, 1983) = *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, translated by Matthew J. O'Connell (Collegeville 1990) part IV.

[23] See Mateos' own remarks when interviewed by Campbell, *From Breviary to Liturgy of the Hours* 249-51.

and the Church, came when in 1964 the President of the Spanish Episcopal Conference, D. Vicente Enrique y Tarancón, Archbishop of Oviedo, invited Juan to collaborate with his friend and confrère Luis Alonso Schökel, S.J., fellow Spaniard and professor at the Pontifical Biblical Institute, in translating the New Testament from the original Greek into Castilian for the new Roman-rite vernacular Lectionary envisaged by the liturgical reforms following Vatican II (1962-1965).

Though not a biblical scholar by training, Mateos, a master of Greek and a superb prose stylist and poet in Castilian, was made for the task. This shift in his life's work ultimately bore fruit in the much acclaimed Spanish Lectionary still in use in Spain, as well as throughout Latin America in a redaction adapted to western-hemisphere Spanish. Noted linguist and President of the American Bible Society Eugene A. Nida[24] called the *Nueva Biblia Española* that resulted from this joint effort the best translation in any European language for its literary beauty and linguistic rigor.

More ominously for liturgical studies, the assumption of this onerous and decades-long scholarly undertaking so important for the liturgy of the hispanophone Churches ultimately led to Mateos' complete abandonment of his work in oriental liturgiology. In view of the infinitesimally small number of significant practitioners in that field by comparison with the thousands of biblical scholars, this move represented a tremendous loss.

But for Mateos, there was more involved than just a change of scholarly direction. I believe *Cristianos en fiesta* (nos. 70, 74, 79, 102) and Mateos' other writings in the same vein (nos. 95, 117, 124, 130, 131, 138, 148, 149, 159, 161, 176) reveal why. In that book, Mateos set out to provide a revisionistic view of the nature of Christian celebration. As he says in the *Introduction:* "This book has been written in answer to a question: What is the value and meaning of Christian celebration?" But in fact, only the last of the book's five chapters addresses Christian celebration directly. For as Mateos goes on in the *Introduction*,

> After a number of years spent in studying the different liturgical traditions of the Church, I began to wish to probe more deeply into their evangelical roots. But here a surprise awaited me: in the Gospels the terms "liturgy", "cult", "sacrifice", "priesthood" are never mentioned in reference to the Christians... These omissions obliged me to investigate into the character of celebration in itself and find out what its place is within the framework of Christ's message...

[24] See E. A. Nida and Ch. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Helps for Translators 8, Leiden: E. J. Brill 1982).

His New Testament study had brought Juan to see that

> Christian celebration is the expression of Christian life and also a stimulus to its living... This conclusion led me to what finally became the plan of this book: I had first to describe the basic features of Christian life from which I should then deduce the characteristics of celebration.

This he does in the first four chapters of the book, chapters that comprise, along with his moving 1977 essay "The Message of Jesus" (no. 95),[25] the best summaries of Christianity I have ever read. The impact of these writings on myself, and on the students of my 1970's University of Notre Dame seminar on Liturgy in the New Testament and Early Church whom I had read them, is still fresh in my mind after these many years. One of those students, Barbara Schmich Searle, wrote these reflections:

> I have just finished reading "The Message of Jesus," an article by Juan Mateos... If it is the mark of a genius to see through to the obvious, then he deserves the title, for he has shown exactly that kind of vision. His article presents the essence of the life of Christ, the heart of the Good News. One is not permitted the luxury of confusion; it is all too obvious what the Gospel demands for its promise: "The cross of Jesus is the radical condemnation of an unjust world (Gal 6,14). There is no escape from the cross, you have to stay with the one crucified on it or stand with the crucifiers, there is no middle way. All that God values is hated and killed by the world. What the world esteems, God abhors. Through Jesus, God offers the world equality, solidarity and mutual help, freedom, love, and happiness with God as its king and father. But domination, violence, injustice, the religious and civil power, the ruling class and the people seeking their security in institutions, hate life and give death."
>
> ... [Jesus'] invitation called for personal conversion, but the conversion could not be lived out individually. It necessarily led to community because only there could the new values proposed by Jesus actually be brought to reality. "...the purpose of the coming of the Messiah is not to lead a few people to individual perfection, but it is God's intervention to change the course of history."
>
> ... In his entire presentation, Mateos has only one paragraph specifically on liturgy. He prepares for it by saying that besides the work of the Spirit in each one, the group as such must experience the presence of the Lord Jesus... "Only this experience in common prayer and the eucharist keep the community together and solves the tensions and difficulties that could arise (Phil 4: 4-7). It helps too, to sustain the feeble (Mt 18:12; Gal 6:1). Lower instincts that could spring up, rivalry and

[25] First published in Spanish in 1974 as the *Introduction* to the Spanish version of the NT (no. 75), the English text is available at http://www.sentex.net/~jveltri/juan.htm.

party spirit have no antidote but the Spirit of God (Gal 5:16); and the mission of the Spirit is to recall and interpret the message of Jesus (Jn 14:26; Jn 16: 13-15). Prayer in common also expresses the joy of the faith that is voiced in thanksgiving to God through Jesus Christ (Eph 5:18-20; Col 3:16), and a fellowship that finds its natural expression in the eucharist (Acts 2:42)."

This is Mateos' entire statement on the liturgy, barely more than a situation within the life of the community and a statement about the pervading presence of Jesus in it. But his insights are profound, despite their simplicity (or perhaps because of it). He gives voice to what has been taking shape in me this semester through my study of early Christian liturgy — that liturgy taken out of its broader context doesn't make a great deal of sense. Isolated from the rest of Christian life, it must bear a burden too great for it to carry. The liturgy itself cannot save or sanctify, it cannot be the only locus of one's spiritual life. To think it can is to commit the sin of metonymy: to mistake a part for the whole.

The impact of Mateos' works on my American graduate students of those years has remained so vividly alive among them that I was not surprised to hear another student of those years, incoming North American Academy of Liturgy President Rev. Thomas Schattauer, Professor of Liturgics and Dean of the Chapel at Warburg Lutheran Seminary in Dubuque, Iowa, turn to Mateos' *Beyond Conventional Christianity* in his Presidential Address at the Academy's annual convention in Louisville, Kentucky, on January 7, 2005:

> For Mateos, the practices of Christian worship were not to be understood as historical and institutional conventions, but directly in relation to the communication of God's life to the world in Christ. Despite his historical-liturgical erudition, Mateos' aim was not merely to maintain a liturgical inheritance, but to construct an alternative to conventional Christianity through liturgical celebration radically renewed in its relation to God's purpose in Christ witnessed in the scriptures. Mateos imagined *etwas anderes*, an alternative practice of worship opposed to conventionality, not tradition, and turned toward the purpose of God for the world.



FROM "LE RETOUR DE L'ORIENT" TO "ETWAS ANDERES"

Thus was Mateos led by his New Testament study and reflection to *etwas anderes,* something different, the initial opening to which he owed, as he himself told me, to the experience of the Christian East,

the experience of another form of Orthodox-Catholic Christianity that revealed to him the relativity of much once considered absolute in the pre-Vatican II Latin Catholic tradition. As with most of his ideas, Juan exposed this more than once in print (nos. 5, 21), but these articles, published outside Europe, attracted little attention. That is especially regrettable of the second, short article, "Le retour de l'Orient," published in an obscure review in the Congo in 1963.

So perhaps one must nuance the remark of Juan's friend and collaborator Jesús Pelaez del Rosal in his moving tribute "Muere Juan Mateos — Semblanza de un maestro y de un creyente," that the study of eastern liturgy was a field Juan abandoned "al comprobar su escasa utilidad." Without wishing to make an *apologia pro domo mea* — I neither feel the need nor is lack of self-assurance my style — suffice it to say that "in my Father's house there are many mansions" (Jn 14:1), and while oriental liturgiology may occupy the meanest of them, nothing but God is the solution to everything. Oriental liturgiology surely does not heal all the wounds of this unjust, war-torn, poverty-stricken, hungry world. But then neither does New Testament philology or exegesis.

So I would hesitate to write off "as scarcely useful" an endeavor that concerns itself with the supreme cultural expression of age-old Christian traditions, with how untold millions, generation after generation, have expressed their relationship to God and one another. As I once wrote to one of my PIO graduate students, discouraged with the usefulness for him, a missionary in the Middle East, of studying oriental liturgy: "I cannot imagine a more fitting, immensely rewarding ministry than to study the heritage of a people — and in the East that heritage is conserved and transmitted through the liturgy — in order to uncover its riches for the good of that same people, and of all peoples, to the unending glory of God's eternal name."[26]

Be that as it may, one might characterize the *etwas anderes* Juan turned to in this period of his life as a personalistic, small base-community model of Christian life and liturgy, freed from "religion" in the sense of a rudimentary, immature stage of humankind's relationship to a God viewed as judge instead of Father and Brother, a God of love. "Many groups are...still at the 'religious stage', for example, they feel the need for a spectacular liturgy..." (249). Eschewing such "high church" liturgy, Mateos opted for a style of celebration he thought more in accord with today's lifestyle (325ff).

[26] Taft, *Beyond East and West* 304. For further views on why I think liturgy worthy of study, see *ibid.* chaps. 1, 8, 9, 12, 13, 15.

> In our days, many groups prefer to return to the primitive simplicity, nearer the Gospel; it is enough to have a place that is welcoming, human and agreeable, lit up with the Spirit of God and the joy of the new man" (334). ...If in antiquity, papal celebration was inspired by imperial rituals belonging to civil life, so also today Christians have the right to profit by cultural data that will contribute to their celebration. Ultimately, each epoch has its own conventions and expressive channels, its key words and its symbolic gestures (337).

All this accords perfectly with the experimental, small-group, style of post-Vatican II Roman Catholic liturgy that was the rage in the 1960's, especially in the United States, when Mateos first taught summer courses there. It was a foregone conclusion that the personal charm of this remarkable man when joined to his extraordinary knowledge of tradition and teaching skills would result in his acquiring instant popularity as a prophetic voice for liturgical renewal. It is not an exaggeration to say that Mateos took America by storm. Young American theology students and religious were already accustomed through their reading to the striking erudition and intellectual authority of European Catholic scholars of the day. Some of them like Josef Andreas Jungmann, S.J. and Louis Bouyer had even taught summer graduate courses in liturgy at places like the University of Notre Dame.

But most European Catholic priest-academicians of the day, albeit brilliant intellectually, were on the personal level reserved, formal, even stiff by the free-wheeling standards of instant familiarity in an America where people call even their presidents "Jimmy," "Bill," and "Jack". So young American graduate students, with their typically California-style laid-back youth-culture, were certainly *not* used to a having a renowned European Jesuit scholar like Mateos fit into the relaxed informality of an American University summer school perfectly from day one.

To anyone accustomed to the suffocating formalism and stultifying rigidity of so many European Jesuit communities of the day, especially in Rome — and the community of the Pontifical Oriental Institute in the immediate post-Vatican II years was a paradigm of the species — Juan Mateos was something new. He was one who knew how to celebrate indeed! He joined in the student gatherings, sang and played the guitar at their song-fests, entered into deep conversations with them about the problems of Church and world, indeed, of a new Church and a new world that were aborning. And he celebrated with them a style of liturgy with which they could

resonate.[27] These were thrilling times, and I was privileged to experience personally Mateos' participation in them. But they were celebrations quite different from the age-old eastern liturgies on which Mateos was the authority, including the Byzantine rite in which he was ordained for the Romanian mission, a liturgy that from this time he gradually ceased celebrating.

All this represented a radical change that the present author, whom Mateos considered one of his successors in oriental liturgiology at the Orientale, and to whom he had confided the continuation of his work on the historical evolution of the Byzantine Divine Liturgy,[28] could only view both then and now with dismay. Without in any way wishing to pass judgment on the life choices of anyone, especially not of this remarkable man who for those who knew him was a larger-than-life hero, it has always bemused me that Mateos, with his grasp of history and of the relativity of things, never seems to have intuited that his new post-Vatican II vision of liturgy might also share in the relativity of that phase in liturgical history, as is true of every epoch and its ideas. It was with the help of the East that Juan managed to free himself from the rigidly conservative Spanish Jesuit pre-Vatican II version of Roman Catholicism in which he had been indoctrinated in the novitiate. I remember as if it were yesterday how he explained to me what we owed to our knowledge of the Christian East, how it provided us with the lived experience that there was a viable, living, and fully orthodox Catholic alternative to Catholicism in its somewhat sclerotic pre-Vatican II Latin incarnation, making it possible for us to absorb the fresh air of Vatican II without the turmoil and crises suffered by so many who could not face and accept change. But it almost seems as if Juan navigated these shoals only to remain fixated in the sixties.

At any rate, Juan's move to biblical studies was not an abrupt caesura, for from 1970-1978, he continued to publish on eastern liturgy *pari-passu* with his works on his new biblical interest. An article on the theology of baptism (no. 77) in 1974 and a book review

---

27 I am indebted to Fr. John W. Howard, S.J., professor at Boston College, for providing me with a copy of "The Divine Liturgy. Reconstructed from the Divine Liturgy of St. John Chrysostom by Rev. Juan Mateos, S.J., Pontifical Oriental Institute, Rome" (unpublished text, 7 pp). This is Mateos' reconstruction of the early Byzantine eucharist he celebrated during the retreat he directed for New England Province Jesuit scholastics (seminarians) in late August of 1965, and doubtless also during summer school sessions at Boston College and elsewhere in the 1960's and 70's.

28 See J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191, Rome 1971) 173.

on baptism in 1978 (no. 97) were his last writings dedicated to liturgy, and the last doctoral dissertations written under his direction or inspired by him were all on the topic of Christian Initiation.[29]

I shall leave to others to judge the value of Mateos' second corpus of writings, his extensive oeuvre on Sacred Scripture, an area not only vast unto itself, but beyond the scholarly competence of this author, as well as outside the parameters of Oriental Christian studies covered by this Pontifical Oriental Institute and its scholarly journal OCP. Suffice it to say here that regardless of how the biblical specialists view Mateos' work in this area, no one who knew Juan would doubt their provocative originality. Nor would they be surprised that they brought him some grief from hierarchical disapproval in his native Spain where almost all these works appeared. In a letter from Granada, May 20, 1990, he wrote to me: "Le mie storie con i vescovi stanno a un punto d'aspetto. Abbiamo risposto a una seconda serie di domande e ancora non hanno reagito." In that same letter he announced that in September he was moving from Granada to Córdoba to join a scholarly team preparing a *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento* (DGENT), "una lunga impresa," as he calls it. A glance at the entries under DGENT in the bibliography below will show that this "impresa" or undertaking, too, was a success.

Though Mateos retired from full-time teaching at the Orientale and moved back to Spain in 1982, he continued to come to Rome almost yearly for the occasional course through 1991. His friends at the Orientale like myself maintained sporadic contact with him by letter or phone, but it was almost always at our initiative, not his. For by then it was obvious that Juan had left our world behind. But perhaps not entirely. Two years before he died, I was surprised by his request to send him copies of the Chaldean Divine Office in Syriac and of the Byzantine Divine Liturgy of St. John Chrysostom in Slavonic.

THE MAN

Mateos' research took him to the Middle East in 1956-58, which is when he entered my life, as I have recounted on other occasions.[30]

---

[29] See the dissertations of Mouhanna and Winkler above in note 6.

[30] R. F. Taft, "Response to the Berakah Award: Anamnesis," *Worship* 59 (1985) 304-325, here 309-10; reprinted as chap. 15 of Id., *Beyond East and West* 286-87 for the passages cited here.

> What finally propelled me toward liturgical studies was a chance but fateful encounter in the summer of 1957 at the Maronite Seminary in Ghazir, a mountain village overlooking beautiful, then unspoiled Jounieh Bay, north of Beirut. It was there I first met Juan Mateos, S.J. It is an awesome privilege to have had great teachers. Juan Mateos was one of the great teachers of liturgy in our times. In those days he was still a doctoral student doing research for his pioneering dissertation on Nocturns and Matins in the Chaldean tradition. It was he who formulated what I had already begun to perceive from my own experience: that liturgy is the soul of the Christian East. For one as passionately interested in the Christian East as I was, Mateos argued, what better door opened onto this world?

That fall Mateos came to Baghdad College, where I was teaching from 1956-59, and the noble bearing of this true grandee, a very tall and handsome man with a flowing black beard and the long thin hands of an artist or musician, overawed me. Already enamored of all things having to do with Eastern Christianity, I attended and sang the responses at his Byzantine Divine Liturgy every morning. When Mateos went north to do research in the Syriac-speaking Christian villages and monasteries around Mosul, I took the train up along the Tigris to meet him during Christmas break, and we went to Christmas services in the ancient Church of Tahira (the Immaculate One, i.e., the Virgin Mary) of the Chaldees on the right bank of the Tigris River in Mosul. Mateos, imposing and ever the consummate oriental in his flowing Byzantine rason, comported himself as if born there. After Christmas,

> We went out to the villages and monasteries to see the manuscripts he was studying, some of them manuscripts of the rite of Tikrit, a hitherto unknown Mesopotamian Jacobite tradition he had discovered through his research. Here was the work of the historian firsthand; it was like watching the potter at his wheel, and for the first time I saw the scholar's craft as creative. The world of the historian is not just there for everyone to see. Someone must call it into being out of the amorphous mists of the past.
>
> Mateos' chilling advice when asked what I should do to prepare for future studies in liturgy was to learn languages, then more languages, and finally more languages still. I never received better counsel. To rely on translations is to condemn oneself to viewing reality secondhand, refracted through the prism of an alien mind.

When I came to Rome in 1965, where I was to remain ever since, though I hardly knew that at the time, living at the fabled "Russicum" or Pontifical Russian College and matriculating in Oriental Liturgy

next-door at the Pontifical Oriental Institute, both Juan and I took as a foregone conclusion that he would be my mentor. At that time there was a small contingent of young American Jesuit graduate students, mostly from my New England Province and members (or former members, like myself), of its Iraqi Mission. Juan, who spoke perfect English, was the center of this group that met in his room almost every evening after supper for a drink, a smoke, and endless talk.

Even in the broader Jesuit community of the Orientale, of which he was still a junior member, Juan was a central figure, greeting familiars with his famous "Guào!", the trademark "Hi!" he had coined, always accompanied by his charming smile and twinkling eyes. When I asked him once what "Guào!" meant, imagining it a clone of "Ciào!", he answered, "Why, it just means Guào!" And his singing and guitar playing — not the monotonous strum-strum-strum of chords one hears today but true Spanish classical guitar — were at the center of community feasts.

For us students Juan was an esteemed and beloved figure, easily our favorite professor not just as teacher but as a man. He had a following like the Pied Piper, and the weekly student circles he organized in the student lounge one evening a week, all comers welcome, were an eagerly awaited event in our student life. There is often a time in the life of young people when a major figure, met by design or chance in a critical moment at the beginning of their career, can have a determining effect on all that follows. That was true of Juan Mateos in my life and in the life of so many others, as one can see in this testimonial to Juan by one of his former PIO students, Professor-Emerita Dr. Gabriele Winkler, retired chairholder of the Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in the Catholic Theology Faculty at the University of Tübingen, Germany, the first women in the history of Germany to occupy such a chair in a Catholic theology faculty there.

ZUM TOD VON JUAN MATEOS — ON THE DEATH OF JUAN MATEOS[31]

Juan Mateos was one of those unusual scholars and teachers who influenced definitively not only the career but as well the personal life of his students. In my own case, it was due to his inspiration that I turned to the study of Armenian in order to continue developing my dissertation that Mateos had inspired.

In my opinion, the Pontifical Oriental Institute owes its worldwide reputation largely to the ability and vision of Mateos, who gathered

[31] My translation from the German.

around himself a significant group of students from several continents, organized international congresses that attracted internationally renowned scholars, and had a far-reaching impact. Unforgettable for me is the first Symposium Syriacum that Mateos helped organize at PIO in 1971. It was to have a decisive effect on my professional future, resulting in my transfer to Oxford in 1974 to continue my studies of oriental philology — the languages of the Christian East — with Sebastian Brock and Charles Dowsett, and to write my Mateos-inspired doctoral dissertation on the Armenian Rites of Christian Initiation compared with the Syriac and Greek sources.[32]

For many of us, the genius of Mateos' didactic abilities led us to await eagerly the weekly event of his ever-stimulating lectures. Never since have I experienced such enriching courses and seminars as those of Juan Mateos. On the basis of hand-held notes written on the tiniest file cards, he would fire off a veritable fireworks display of fascinating details without ever letting the central theme slip from center stage. The limpid clarity of his thought, his immense gift for demonstrating how a few sources can reveal in concentrate the broad relationship among evolutionary processes, belong to the most important foundations of Mateos' lecturing style.

What impressed me, too, was his gift for allowing friendship to develop between himself and his students, and above all his ability to take a personal crisis in his own life, one that would lead him to painful decisions and a difficult change of course in his own scholarly life, and transform them into something immensely profitable for his students. His seminars on the meaning of C. J. Jung for research on ritual marked me deeply — to say nothing of the fact that Mateos treated women socially and professionally without a trace of prejudice or misogynism, and promoted their advancement, something that thirty years ago by no means went without saying.

With Mateos' death, I — perhaps I can say we — have lost a remarkable friend, a model of greatness in humanity and precision in thinking. Teachers of such genius and high nobility as was Juan Mateos are extraordinarily rare. To have met Juan and had him as teacher and mentor in my early student years I consider one of the great good fortunes of my life. The significance of Juan Mateos for liturgical scholarship and for the Pontifical Oriental Institute I have already described fully in my overview of the achievements of this Institute for our academic discipline.[33]

May these present thoughts be a more personal witness to Juan Mateos the man and friend.

*

* *

[32] See note 6 above.

[33] Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute," on Mateos, esp. 120-23.

Can one wonder, then, that messages of condolences on the passing of this great man poured in from every corner of the world — from Spain and throughout Western Europe, the USA, Latin America, Ethiopia...? As one of the close collaborators of Juan's "biblical years," years in which Juan manifested his remarkable capacity for working with others,[34] Don Jesús Peláez del Rosal, Director of the Chair of New Testament Greek in Córdoba, testified in his "Semblanza de un maestro y de un creyente — Portrait of a master and believer," during the Mass celebrated for Juan in that city where he had spent his last productive years:

> Juan Mateos fué uno de esos escasos maestros a la antigua usanza que logró reunir en grado excelente, los conocimientos teóricos...con un estilo de vida plenamente acorde con los principios evangélicos... No sólo un maestro. Cuantos le han conocido personalmente han tenido la gozosa experiencia de encontrarse ante un creyente moderno que propugna en su obra y en su vida conciliar la fe cristiana con la razón, la ciencia y la modernidad, tarea de la que está tan necesitada la iglesia actual, a la que Juan Mateos consideraba arcaica por su lenguaje, ritos y culto, injustificadamente clericalizada por su jerarquía y tremendamente distante de vivir en la práctica los principales postulados del evangelio de Jesús de Nazaret, considerado por Juan Mateos en una de sus obras más brillantes, *El Hijo del Hombre,* modelo de plenitud humana.

That best describes Juan himself, "a model of the fullness of humanity" insofar as it is given humans to achieve it. And so we can say with his other chief collaborator of those years, Don Fernando Comacho Acosta, "Gracias, Juan. Tú has desatado nuestras alas en vuelos de libertad. Gracias por ayudamos a vivir en la tierra la esperiencia del Reino de Dios."

Pontifico Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 ROMA

Robert F. Taft, S.J.

---

[34] Just look at the number of titles in the appended bibliography Juan co-authored with others.

BIBLIOGRAPHY OF JUAN MATEOS, S.J.
prepared by
Robert F. Taft, S.J.

The Bibliography accompanying the obituary notice of a deceased scholar must, by definition, be complete. Otherwise it is not the deceased's bibliography but a "Select Bibliography," leaving the reader at the mercy of what someone else thinks was important to include. Furthermore, if such a bibliography is to serve as a mirror of the deceased's intellectual and professional history, it must comprise a single list in chronological order, with each entry numbered to facilitate reference. Other methods — dividing the bibliography into two separate lists of books and articles; omitting book reviews and short encyclopedia articles, etc. — are in my view worse than pointless.

In the case of Juan Mateos, building such a bibliography posed problems, since Juan — the exact opposite of a self-promoter — left no biographical writings except for a single double-spaced typewritten page detailing no more than the bare skeleton of his life until 1978, and no complete up-to-date bibliography of his many publications. Since his writings fall into two quite distinct academic fields, reconstituting his complete bibliography was not an easy task. Juan himself had given me years ago a bibliography of his most important works on eastern liturgy before his scholarly interests shifted to the Bible, but this bibliography only went up to1969 — and, as I would discover, was not even complete up to that date.

Juan's close collaborator during his "biblical period" from 1974 until Juan's death, Fernando Comacho Acosta, whose name appears frequently in this Bibliography as co-author with Juan in the writing of many significant works, did me the kindness of sending a list of works Juan had authored and co-authored during that phase of his life's work. I express here my thanks and my debt to this friend and co-worker of Juan in the vineyard, as well as to my confrère Pontifical Oriental Institute Librarian François Gick, S.J., for his irreplaceable assistance in making internet searches for this bibliography. Thanks also to friend and colleague Prof. Stefano Parenti, who uncovered for me several references to Mateos' publications that my own efforts had not dug out. Finally, a word of gratitude to James Lee Dugan, S.J., Librarian of the Pontifical Biblical Institute, for permitting me to consult that marvelous collection on Biblical Studies, where I was able to check and complete references and correct inaccuracies, and to PIO Rector Hèctor Vall Villardel, S.J., for proofreading the Spanish titles.

The Bibliography that follows is as complete as I was able make it — and certainly far more complete than anything hitherto available. Needless to say, any additions or corrections will be gratefully received.

To the Bibliography of Juan's publications I append a list of the doctoral dissertations he directed at PIO: they are part of his intellectual and professional history, and may their list be of use to scholars.

Abbreviations not found in the list of Sigla at the beginning of this volume:
BL = Biblia y lenguaje
DGENT = Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento
EMISJ = Estudios y monografías. Institución San Jerónimo para la investigación Bíblica
ENT = Estudios del Nuevo Testamento
EOC = En los orígines del cristianismo
ETNT = En torno al Nuevo Testamento
FN = Filología neotestamentaria
LNT = Lectura del Nuevo Testamento. Estudios críticos y exegéticos.
LS = Los Libros Sagrados
OB = Orizzonti biblici
PIO = Pontificio Istituto Orientale, Rome
RCA = Revue du clergé africain

1956

1. *Paráclisis. Oficio en honor de la Santíssima Madre de Dios*, traducido del original griego por los PP. J. Mateos y Emmanuel M. Sotomayor, S.J. de rito bizantino (Granada: Centro Oriental de la Facultad de Teología del Sagrado Corazón 1956).
2. "A la recherche de l'auteur du canon de l'Euchélaion," OCP 22 (1956) 361-383.

1957

3. with Néophyte Edelby, "Autour d'un projet de restauration de la Liturgie Byzantine," POC 7 (1957) 250-260.

1959

4. *Lelya-Ṣapra. Essai d'interprétation des matines chaldéens* (OCA 156, Rome: PIO 1959) pp. xx + 510.
5. "La diversité de rites dans l'Église," POC 9 (1959) 1-7.
6. "L'action du Saint-Esprit dans la Liturgie dite de Saint Jean Chrysostome," POC 9 (1959) 193-208.
7. "Un office de minuit chez les Chaldéenes?" OCP 25 (1959) 101-113.
8. "Les «semaines de mystères» du Carême chaldéen," OS 4 (1959) 449-58.

1960

9. "Les matines chaldéennes, maronites et syriennes," OCP 26 (1960) 51-73.
10. "L'Office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen," *La Maison-Dieu* 64 (1960) 65-89.
11. Review of Jean Colson, *La fonction diaconale aux origins de l'Église* (Textes et études théologiques, Bruges: Desclée de Brouwer 1960), OCP 26 (1960) 438-439.

1961

12. "Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen," OCP 27 (1961) 46-63.
13. "Quelques problèmes de l'orthros byzantin," POC 11 (1961) 17-35, 201-220.
14. "La vigile cathédrale chez Égérie," OCP 27 (1961) 281-312.
15. Review of Ernst Hammerschmidt, *Aethiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Quellenforschung, Veröffentlichung Nr. 38, Berlin Akademie Verlag 1960), OCP 27 (1961) 213.

1962

16. *Le Typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle). Introduction, texte critique, traduction et notes,* tome I: *Le cycle des douze mois* (OCA 165, Rome: PIO 1962).
17. "Office de minuit et office du matin chez s. Athanase," OCP 28 (1962) 173-180.
18. "«Sedre» et prières connexes dans quelques anciennes collections," OCP 28 (1962) 239-287.

1963

19. *Le Typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle). Introduction, texte critique, traduction et notes,* tome II: *Le cycle des fêtes mobiles* (OCA 166, Rome: PIO 1963).
20. "L'office divin chez les Chaldéens," in Mgr. Cassien, Dom B. Botte (eds.), *La prière des heures* (Lex orandi 35, Paris: Éditions du Cerf 1963) 253-281.
21. "Le retour de l'Orient," *Antennes. Chroniques culturelles congolaises* 12/2 (juin 1963) 601-612.
22. "L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce," *Oriens Christianus* 47 (1963) 53-88.
23. Review of Arthur Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (Papers of the Esthonian Theological Society in Exile 11, Stockholm: Esthonian Theological Society in Exile 1960), OCP 29 (1963) 484-485.

1964

24. (Translator into Spanish), *La Divina Liturgía de Nuestro Padre San Juan Crisóstomo* (Rome: PIO 1964).
25. "L'office du soir: ancienne structure et realizations concrètes," RCA 19 (1964) 3-25.
26. "Un Horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle)," in *Mélanges Eugène Tisserant* III: *Orient chrétien,* deuxième partie (ST 233, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1964) 47-76.
27. "Deux problèmes de traduction dans la liturgie byzantine de Saint Jean Chrysostome," OCP 30 (1964) 248-255.
28. "La psalmodie variable dans l'office byzantin," in Societas Academica Dacoromana, *Acta philosophica et theologica* 2 (Rome 1964) 325-339.
29. "L'office dominical de la Résurrection," RCA 19 (1964) 263-288.
30. Review of Enrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae,* vol. 2 (ST 212, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1961), OCP 30 (1964) 279.

1965

31. "Une collection syrienne de «prières entre les marmyata»," OCP 31 (1965) 53-75, 305-335.
32. "La psalmodie dans le rite byzantin," POC 15 (1965) 107-126.
33. "Quelques aspects théologiques de l'office du matin," RCA 20 (1965) 335-349.
34. "La historia del oficio divino y su reforma actual," *Phase* 6 (1965) 5-27.
35. "Évolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Première partie. De la bénédiction initiale au trisagion," POC 15 (1965) 333-351.
36. "The Evolution of the Byzantine Liturgy," in *John XXIII Lectures* I (New York: John XIII Center for Eastern Christian Studies 1965) 76-112.

37. *Evening Worship* (New York: John XIII Center for Eastern Christian Studies, no date) [Ed. note: a vesperal office in English, apparently composed for use during Mateos' summer-school teaching at the John XXIII Center for Eastern Christian Studies at Fordham University, Bronx, New York during the summer of 1965].

1966

38. *Salmos y cánticos del breviario.* Texto oficial litúrgico. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, con la colaboración de José María Valverde. Comentarios de Luis Alonso Schökel (LS, Madrid: Ediciones Cristiandad 1966).

39. "Évolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Première partie. De la bénédiction initiale au trisagion, §3. Les trois antiphones *(suite) (1),*" POC 16 (1966) 3-18.

40. "Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Première partie. De la bénédiction initiale au trisagion, §3 *(suite).* Les antiphones variables. L'Entrée," POC 16 (1966) 133-161.

41. "L'invitatoire du nocturne chez les Syriens et les Maronites," OS 11 (1966) 353-366.

42. "Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin," OS 11 (1966) 489-498.

43. Review of 'I. M. Φουντούλις, *'Η εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία* (Athens: 'Αστήρ 1963), OCP 32 (1966) 287.

44. Review of Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia Bd. 5, Freiburg im B: Lambertus Verlag 1964), OCP 32 (1966) 288-289.

1967

45. *Jeremías.* Traducción de Luis Alonso Schökel, Juan Mateos y José María Valverde. Introducciones y notas de Luis Alonso Schökel. Revisión exegética de Ernesto Vogt (LS 7, Madrid: Ediciones Cristiandad 1967).

46. "Le *Gloria in excelsis* du début de offices maronites," OS 12 (1967) 117-121.

47. "The Origins of the Divine Office," *Worship* 41 (1967) 477-485.

48. "Trois recueils anciens de Prooemia syriens," OCP 33 (1967) 457-482.

49. "Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie. Le chant du trisagion et la session à l'abside," POC 17 (1967) 141-176.

1968

50. *Salmos.* Traducción de Luis Alonso Schökel, Juan Mateos y José Maria Valverde. Introducciones y notas de Luis Alonso Schökel (Madrid: Ediciones Cristiandad 1968).

51. *Isaías.* Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Revisión literaria de José María Valverde. Revisión exegética de Ernesto Vogt. Comentario de Luis Alonso Schökel (LS 6, Madrid: Ediciones Cristiandad 1968).

52. *Proverbios y Eclesiástico.* Traducción de Luis Alonso Schökel, revisada por José María Valverde y Juan Mateos. Comentario de Luis Alonso Schökel (LS 11, Madrid: Ediciones Cristiandad 1968).

53. *Oración de la tarde*, preparada por Juan Mateos, melodias por José María Alcacer (Madrid: Selecciones gráficas 1968).

54. The Morning and Evening Office," *Worship* 42 (1968) 31-47.

55. "Prières syriennes d'absolution du VIIe-IXe siècles," OCP 34 (1968) 252-280.

56. "Évolution historique de la Liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie §2. Les lectures," POC 18 (1968) 305-325.

57. "Les origines de l'office divin," in id., *De Officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus (pro manuscripto)* (Rome: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo 1968) 5-16.

58. "Modes d'exécution de la psalmodie dans le rite byzantin," *ibid.* 17-48.

59. "Anciennes descriptions de l'office du soir," *ibid.* 49-59.

60. "Le ramšo maronite," *ibid.* 60-69.

61. Review of Enrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae,* vols. 1-5bis (ST 211-215bis, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1960-1966), OCP 34 (1968) 431-432.

1969

62. *De Liturgia Sancti Ioannis Chrysostomi* (pro manuscripto, Rome: PIO 1969).

63. "Les strophes de la nuit dans l'invitatoire du nocturne syrien," in *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968), fondateur et directeur de «L'Orient syrien», 1956-1967, revue d'études et de recherches sur les Églies de langue syriaque* (Louvain: Imprimerie orientaliste 1969) 71-81.

64. "Quelques anciens documents sur l'office du soir," OCP 35 (1969) 347-374.

65. Review of B. Vélat, *Études sur le Me'eraf. Commun de l'Office divin éthiopien.* Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical; and Id., *Me 'eraf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année.* Texte éthiopien avec variants (PO 33-34, Paris: Firmin-Didot 1966), OCP 35 (1969) 522-526.

1970

66. *Pentateuco* I: *Génesis.* Traducción de Luis Alonso Schökel, Juan Mateos, A. Benito, A. Gil Modrego y J. A. Múgica. Revisión de José María Valverde. Introducción y notas de Luis Alonso Schökel. *Éxodo.* Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Revisión de José María Valverde. Introducción y notas de Luis Alonso Schökel (LS 1, Madrid: Ediciones Cristiandad 1970).

67. "La synaxe monastique des vêpres byzantines," OCP 36 (1970) 248-272.

68. "Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie, §3. Les prières litaniques après l'evangile," POC 20 (1970) 97-122.

1971

69. *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191, Rome: PIO 1971).

1972

70. *Cristianos en fiesta* (Madrid: Ediciones Cristiandad 1972).

71. *Lelya-Ṣapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin.* Deuxième édition (OCA 156, Rome: PIO 1972), 2nd ed. of no. 4.

72. *Salmos.* Texto oficial litúrgico, t. 13.. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel. Primera y segunda (pp. 5-12) introducción y notas de Luis Alonso Schökel (Madrid: Ediciones Cristiandad 1972).

1973

73. «Ἡ μικρὰ εἴσοδος τῆς Θείας Λειτουργίας», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 56 (1973) 365-381.

1974

74. *Beyond Conventional Christianity* (Manila: East Asian Pastoral Institute 1974) translation of no. 70.

75. *Nuevo Testamento.* Traducción, introducciones y comentarios de Juan Mateos, con la colaboración de Luis Alonso Schökel (Madrid: Ediciones Cristiandad 1974).

76. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristiandad 1974).

77. "Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche," in *Symposium Syriacum 1972* (OCA 197, Rome: PIO 1974) 135-161.

78. with Luis Alonso Schökel, "Hacia una Nueva Biblia Española," *Razón y fe* 290 (1974) 342-352.

1975

79. *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional,* 2a. ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad 1975²).

80. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristiandad 1975).

81. *Nuevo Testamento.* Traducción de los textos originales por Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, adoptado a las peculiaridades lingüísticas del pueblo hispano de los Estados Unitos bajo la dirección de V. P. Elizando. Introducciones y comentarios de Juan Mateos (Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, Departamento Pastoral de Publicaciones 1975).

82. with Luis Alonso Schökel, "Mesa redonda sobre la Nueva Biblia Española," *Razón y fe* 292 (1975) 279-296.

1976

83. *Daniel, Baruc, Carta de Jeremías, Lamentaciones.* Traducción de Luis Alonso Schökel, M. Iglesias González, J. Luz Ojeda y Juan Mateos. Introducción y comentarios de L. Alonso Schökel (Madrid: Ediciones Cristiandad 1976).

84. *Nueva Biblia Española.* Edición latinoamericana. Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristiandad 1976).

85. with Luis Alonso Schökel, "Generosidad en Mt 6,22-23," *Cultura bíblica* 33 (1976) 197-201.

86. with Luis Alonso Schökel, "Novedades de la *Nueva Biblia Española:* una autopresentación," *Biblica* 57 (1976) 420-428.

1977

87. *Ibid.* in L. Alonso Schokel, E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (BL 3, Madrid: Ediciones Cristiandad 1977) 393-403.

88. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (ENT 1, Madrid: Ediciones Cristiandad/Institución San Jerónimo 1977).

89. *Primera lectura de la Biblia.* Selección, introducciones y comentarios de L. Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristiandad/Institución San Jerónimo 1977).

90. with Ángel Urbán Fernandez and Miguel Alepuz, *Cuestiones de gramática y léxico* (ENT 2, Valencia/Madrid: Ediciones Cristiandad/Institución San Jerónimo 1977).

91. *Salmos y cánticos del breviario.* Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, con la colaboración de José María Valverde. Comentarios de Luis Alonso Schökel (LS, Madrid: Ediciones Cristiandad 1977²).

92. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristiandad 1977).

93. with Miguel Alepuz, "El imperfecto sucesivo en el Nuevo Testamento," EMISJ 2 (1977) 63-101.

94. "εὐθύς" y sinónimos en el evangelio de Marcos y demás escritos del Nuevo Testamento," EMISJ 2 (1977) 103-139.

95. "The Message of Jesus," *Sojourners* 6 (July 1977) 8-16 (originally published in Spanish as the *Introduction* to the Spanish version of the New Testament — no. 75 above — and translated into English by Sister Kathleen England).

1978

96. *Nou Testament*. Introduccions, notes i vocabulari de Juan Mateos, traducció catalana de Josep Rius Camps, Joan Vergès i Rosa Porter amb la collaboració de Josep Ruaix (Madrid: Cristiandad 1978) Catalan translation of no. 75.

97. Review of H. M. Riley, *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, Washington, DC: The Catholic University of America 1974), OCP (1978) 487-488.

1979

98. with Juan Barreto in collaboration with Enrique Hurtado et alii, *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético* (LNT 4, Madrid: Ediciones Cristiandad 1979).

1980

99. with Juan Barreto, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan* (El Libro de Bolsillo Cristiandad 50, Madrid: Ediciones Cristiandad 1980.

1981

100. with Fernando Camacho Acosta, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada* (LNT 2, Madrid: Ediciones Cristiandad 1981).

101. *Salmos y cánticos del breviario*. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, con la colaboración de José María Valverde. Comentarios de Luis Alonso Schökel (LS, Madrid: Ediciones Cristiandad 1981[3]).

102. *Cristiani in festa: per un cristianesimo adulto* (Bibbia e catechesi 6, Bologna: Edizioni Dehoniane 1981) translation of no. 70.

1982

103. with Luis Alonso Schökel, *La Biblia. Edición popular de la Nueva Biblia Española* (Madrid: Ediciones Cristiandad 1982).

104. *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (LNT 1, Madrid: Ediciones Cristiandad 1982).

105. with Juan Barreto, in collaboration with Enrique Hurtado, Ángel Urbán, Josep Rius-Camps, *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica e commento esegetico* (Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi: Cittadella Editrice 1982) translation of no. 98.

106. with Juan Barreto, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, trans. Teodora Tosatti (Dizionari tascabili, Assisi: Cittadella Editrice 1982).

107. Grupo de Entrevernes con la colaboración de Juan Mateos, *Análisis semiótico de los textos. Introducción — teoría — práctica* (BL 8, Madrid: Ediciones Cristiandad 1982).

1984

108. "Grupos judíos en la Palestina de principios de nuestra era," in Jesús Pelaez del Rosal (ed.), *De Abrahám a Maimónides* II: *Para entender a los judíos* (Estudios de cultura hebrea 2, Córdoba: El Almendro 1984) 21-30.

1986

109. with Fernando Camacho Acosta, *Il Vangelo di Matteo: lettura commentata*, trans. Teodora Tosatti (Bibbia per tutti, Assisi: Cittadella Editrice 1986).

1987

110. *Marcos 13: el grupo cristiano en la historia* (Madrid: Ediciones Cristiandad 1987).

111. *El bautismo de Juan a Jesús* (Madrid: Ediciones SM 1987).

112. *El bautismo, nuevo nacimiento* (Madrid: Ediciones SM 1987).

113. *Nuevo Testamento*. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, Introducciones, notas y vocabulario bíblico de Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristianidad 1987).

114. with J. Rius Camps and E. Vilanova, *Teología y magisterio* (Verdad e imagen 100, Salamanca: Ed. Sígueme 1987).

115. *El sermón del monte*. (Collección bíblica 17, Iglesia de Cuenca [Ecuador]: Edicay 1987).

116. "Criterios para determinar el sentido teológico de las perícopas evangélicas," in V. Collado Bertomeu, V. Velar Hueso (eds.), *El Simposio Bíblico Español Córdoba 1985* (Valencia/Córdoba 1987) 373-388.

1988

117. with Fernando Camacho Acosta, *El horizonte humano: la propuesta de Jesús* (ETNT 2, Córdoba: El Almendro 1988).

118. *Comentario al Evangelio de Marcos* (Colección bíblica 23, Quito Sur: Imprenta «Cristo Resucitado»/Iglesia de Cuenca [Ecuador]: Edicay 1988).

119. "Análisis de un campo lexemático: *eulogia* en el Nuevo Testamento," FN 1 (1988) 5-25.

120. "Términos relacionados con 'legión' en Mc 5:2-20," FN 1 (1988) 211-216.

121. Review of David A. Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications* (Grand Rapids, MI: Baker Book House 1988), FN 1 (1988) 223.

1989

122. *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento* (Estudios de filología neotestamentaria 1, Córdoba: El Almendro 1989).

123. with Fernando Camacho Acosta, *Evangelio: figuras y símbolos* (ETNT 4, Córdoba: El Almendro 1989).

124. with Fernando Camacho Acosta, *L'alternativa: Gesù e la sua proposta per l'uomo* (OB, Assisi: Cittadella Editrice 1989).

125. with Juan Barreto in collaboration with Enrique Hurtado et alii, *O evangelho de São João*, trans. Alberto Costa (Grande comentário biblico, São Paulo: Paulinas 1989) Portuguese translation of no. 98.

126. "Análisis semántico de los lexemas *skandalizo, skandalon*," FN 2 (1989) 57-92.

127. "Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (I)," FN 2 (1989) 197-204.

1990

128. *Vigencia del Antiguo Testamento en el cristianismo* (Madrid: Fundación Santa María 1990).

129. with Juan Barreto, in collaboration with Enrique Hurtado, Ángel Urbán, Josep Rius-Camps, *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica e commento esegetico*, 2a. ed. (Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi: Cittadella Editrice 1990) 2nd ed. of n. 105.

130. with Fernando Camacho Acosta, *El horizonte humano: la propuesta de Jesús*, 3a. ed. (ETNT 2, Córdoba: El Almendro 1990).

131. *La utopía de Jesús* (ETNT 8, Córdoba: El Almendro 1990).

132. "*Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeue*," FN 3 (1990) 19-38.

133. "Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (II)," FN 3 (1990) 159-166.

134. Review of David P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis: Fortress 1989), FN 3 (1990) 81-82.

135. Review of Joseph B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives* (Minneapolis: Augsburg 1988), FN 3 (1990) 82-83.

136. Review of Roland Meynet, *L'analyse rhétorique: une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systematique* (Initiations, Paris: Éditions du Cerf 1989), FN 3 (1990) 167-168.

137. Review of Pieter W. van der Horst and Gerard Mussies, *Studies on the Hellenistic Background of the New Testament* (Utrechtse Theologische Reeks 10, Utrecht: Fakulteit der Godgeleerdheid Rijksuniversiteit te Utrecht 1990), FN 3 (1990) 170-171.

1991

138. *L'utopia di Gesù*, trans. Enzo Demarchi (Vangelo e vita, nuova serie, Assisi: Cittadella Editrice 1991) translation of no. 131.

139. with Fernando Camacho Acosta, *Vangelo: figure e simboli*, trans. Enzo Demarchi (OB 2, Assisi: Cittadella Editrice 1991).

140. "Contribuciones al DGENT," FN 4 (1991) 85-114.

141. "Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (III)," FN 4 (1991) 193-203.

142. "El sermón del monte. Comentario al evangelio de Marcos," *Biblia y pueblo* (Mexico City: Centro de Reflexión Teológica 1991) 4-5.

143. Review of Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (Studies in Biblical Greek 1, New York: Peter Lang 1989), FN 4 (1991) 73-76.

144. Review of René Kieffer, *Le monde symbolique de saint Jean* (Lectio divina 137, Paris: Éditions du Cerf 1989), FN 4 (1991) 79-81.

145. Review of Ugo Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia* (Rivista biblica italiana, suppl. 17, Bologna: Dehoniane 1988), FN 4 (1991) 81-82.

146. Review of Ángel Sáenz-Ballilos, *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá* (EMISJ 18, Estella 1990), FN 4 (1991) 84.

147. Review of Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon 1990), FN 4 (1991) 217-222.

1992

148. with Fernando Camacho Acosta, *Jesus e a sociedade de seu tempo* (São Paulo: Paulinas 1992).

149. *La utopía de Jesús*, 2a. ed. (ETNT 8, Córdoba/Madrid: El Almendro 1992).

150. "Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (IV)," FN 5 (1992) 61-68.

151. Review of John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper Collins/Edinburgh: Clark 1991), FN 5 (1992) 85-86.

1993

152. with Fernando Camacho Acosta, *El evangelio de Marcos* 1: *análisis lingüístico y comentario exegético* (Córdoba: El Almendro/Fundación Épsilon 1993).

1994

153. with Fernando Camacho Acosta, *El evangelio de Marcos* 2: *texto y comentario* (EOC 11, Córdoba: El Almendro 1994).

154. "*palin* en el Nuevo Testamento" [entry for DGENT], FN 7 (1994) 65-80.

155. Review of Brendon B. Scott, *Hear then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress 1989), FN 7 (1994) 81-82.

156. Review of Dorothy J. Weaver, *Matthew's Missionary Discourse: A Literary Critical Analysis* (Journal of New Testament Studies, Supplement 38, Sheffield: Academic Press 1990), FN 7 (1994) 82-83.

157. Review of Stanley E. Porter, D. A. Carson, *Biblical Language and Linguistics: Open Questions in Current Research* (Journal of the Study of the New Testament, Supplement Series 80, Sheffield: Academic Press 1993), FN 7 (1994) 215-222.

1995

158. with Fernando Camacho Acosta, *Il Vangelo di Matteo: lettura commentata*, trans. by Teodora Tosatti, 2a. ed. (Bibbia per tutti, Assisi: Cittadella Editrice 1995).

159. with Fernando Camacho Acosta, *El hijo del hombre: hacia la plenitud humana* (EOC 9, Córdoba: El Almendro/Fundación Epsilon 1995).

160. with Juan Barreto, in collaboration with Enrique Hurtado, Ángel Urbán, Josep Rius-Camps, *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica e commento esegetico*, 3a. ed. aggiornata. (Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi: Cittadella Editrice 1995).

161. with Fernando Camacho Acosta, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús* (EOC 8, Córdoba: El Almendro 1995).

162. with Jesús Peláez, "El adverbio *arti* en el Nuevo Testamento," FN 8 (1995) 85-94.

163. "*Hypaktio* y términos afines en el Nuevo Testamento," FN 8 (1995) 209-226.

164. Review of D. B. Garlington, *"The Obedience of Faith". A Pauline Phrase in Historical Context* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 38, Tübingen 1991), FN 8 (1995) 98-101.

1996

165. with Fernando Camacho Acosta, *Marco. Testo e commento* (Bibbia per tutti, Assisi: Cittadella Editrice 1996).

166. "Les origines de l'office divin" (no. 57) plagiarized and translated into Italian without permission or credit, in Nicola Bux, *La liturgia degli Orientali* (Quaderni di

2. 6 December 1967: Miguel Arranz, S.J., *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine (Cod. Messinensis gr. 115, AD 1131)* (OCA 185, Rome: PIO 1969).
3. 29 April 1968: Pier Angelo Gramaglia, *L'Ordo battesimale di Timoteo vescovo di Alessandria e i suoi parallelismi letterali con gli Ordines giacobiti e maroniti.*
4. 5 June 1968: Jean Tabet, O.L.M., *L'office commun maronite. Étude du Lilyo et du Safro* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban 5, Kaslik: Université Saint-Esprit 1972).
5. 10 June 1968: Mathew Thuruthyil, *The Feet-Washing on the Thursday of the Mysteries in the Syrian Liturgical Tradition.*
6. 17 June 1968: Frans van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome: PIO 1970).
7. 13 June 1970: Gabriel Bertoniere, O.C.S.O., *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193, Rome: PIO 1972).
8. 14 December 1970: Sebastià Janeras, *Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (Studia Anselmiana 99 = Analecta Liturgica 12, Rome: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo 1988).
9. 21 December 1970: Robert F. Taft, S.J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome: PIO 1975[1], 1978[2], 1994[3], 2004[4]).
10. 29 May 1974: Augustin Mouhanna, O.L.M., *Les rites d'initiation dans l'Église Maronite* (OCA 212, Rome: PIO 1980).

6 December 1967: Miguel Arranz, S.J., *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine (Cod. Messinensis gr. 115, AD 1131)* (OCA 185, Rome: PIO 1969).

29 April 1968: Pier Angelo Gramaglia, *L'Ordo battesimale di Timoteo vescovo di Alessandria e i suoi parallelismi letterali con gli Ordines giacobiti e maroniti.*

5 June 1968: Jean Tabet, O.L.M., *L'office commun maronite. Étude du Lilyo et du Safro* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban 5, Kaslik: Université Saint-Esprit 1972).

10 June 1968: Mathew Thuruthyil, *The Feet-Washing on the Thursday of the Mysteries in the Syrian Liturgical Tradition.*

17 June 1968: Frans van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome: PIO 1970).

13 June 1970: Gabriel Bertoniere, O.C.S.O., *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193, Rome: PIO 1972).

14 December 1970: Sebastià Janeras, *Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (Studia Anselmiana 99 = Analecta Liturgica 12, Rome: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo 1988).

21 December 1970: Robert F. Taft, S.J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome: PIO 1975[1], 1978[2], 1994[3], 2004[4]).

29 May 1974: Augustin Mouhanna, O.L.M., *Les rites d'initiation dans l'Église Maronite* (OCA 212, Rome: PIO 1980).

Yannis Spiteris, O.F.M. Cap.

Attuali tendenze della teologia greca*

INTRODUZIONE

La prima impressione che lo studioso desume dall'attuale teologia ortodossa è quella dell'immobilismo, della mancanza di veri teologi creativi e del moltiplicarsi dei professori di teologia. Gli anni Sessanta e Settanta, caratterizzati da una grande ricchezza nella produzione di pensiero teologico, sembrano lontani anni luce.

Per quanto riguarda poi le attuali tendenze, è eloquente il dialogo che ho avuto con un noto teologo greco di Tessalonica. Dopo avergli spiegato il titolo di questo mio intervento di oggi, l'ho pregato di espormi brevemente, quali fossero, secondo lui, gli attuali interessi della teologia greca e chi fossero gli esponenti. La risposta fu che non può esistere una moderna teologia: quella dei Padri della Chiesa è abbastanza moderna per essere proposta anche agli uomini di oggi. Prenda, ad esempio, continuò il professore, l'*Hexaemeron* di San Basilio, là possiamo trovare tutte le problematiche attuali dell'ecologia dal punto di vista cristiano.

Lo stesso teologo, in un suo recente studio, ha dovuto difendersi dalle accuse fattegli da un collega della Facoltà teologica di Atene, secondo il quale, nel mio libro *La teologia ortodossa neogreca*, affermavo che il linguaggio teologico dello studioso di Tessalonica era innovativo: quest'affermazione, secondo quel teologo, equivaleva a riconoscere in lui un indebito allontanamento dalla tradizione patristica ortodossa[1].

Quest'accusa la troviamo con frequenza nel corso della storia della teologia bizantina. Il titolo «nuovo teologo» dato a Simeone, probabilmente rappresenta un'accusa più che una lode. Così pure, più tardi, Acindino accusò Gregorio Palamas di essere «un nuovo teologo» nel senso negativo e descrisse il suo insegnamento come «nuo-

* A meno di leggere correzioni tipografiche, il testo riproduce fedelmente la conferenza tenuta il 17.03.2005 da Mons. Spiteris, O.F.M. Cap., Arcivescovo di Corfù (Grecia), come Sir Daniel & Countess Bernardine Murphy Donahue Lecture.

[1] Cf. N. Matsoukas, Μιστοὺ αιώνα έργα και όνειρα στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (Opere e sogni di mezzo secolo nell'Università aristotelica di Tessalonica), Tessalonica 2003, 272-273.

va teologia», quindi estranea alla tradizione patristica: si tratterebbe di una vera e propria καινοτοίμια (innovazione indebita)[2]. La difficoltà congenita della teologia bizantino-greca di adattare il proprio pensiero agli orizzonti interpretativi delle varie epoche porta alcuni a riconsiderare l'Ortodossia come la «chiesa dei Padri», dando a questa espressione una carica positiva[3], e altri ad interpretarla come la chiesa tradizionalista per eccellenza[4].

Nonostante queste premesse esistono tuttavia alcuni timidi, ma pur interessanti tentativi di rinnovamento teologico che è utile far emergere dall'apparente grigiore della teologia attuale greca. Però, prima di analizzare più dettagliatamente ciò che succede oggi nell'ambito teologico di lingua greca, è necessaria una panoramica sulle caratteristiche di questa teologia negli ultimi cinquanta anni.

CINQUANT'ANNI DI TEOLOGIA GRECA

La teologia ortodossa ha i suoi grandi rappresentanti nei teologi della nazione greca contemporanea, che sono gli eredi diretti della tradizione bizantina sia a causa della lingua comune sia a causa della continuità storica. La storia della teologia greca va di pari in passo

---

[2] Cf. J. Nadal Cañellas (a cura di), *Gregorii Acindyni Refutationes duae Operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*, (CCG 31), Turnhout 1995, 3.

[3] Cf. B. Petrà, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, Bologna 1998.

[4] Sul «conservatorismo» della teologia greca riportiamo un giudizio di Panaiotis Bratsiotis, uno dei più noti professori della Facoltà di Atene, nel quale egli cerca di interpretare in modo positivo questa espressione: «Dato il conservatorismo della Chiesa ortodossa, che è per eccellenza la Chiesa della tradizione, considerato anche che, fin dall'inizio, in detta Chiesa la libertà si è armonizzata con l'autorità, è naturale che la Teologia abbia unito — come regola — un ben inteso conservatorismo ad una libertà ben concepita. Non è possibile, quindi, che il teologo sinceramente ortodosso sia semplicemente conservatore e semplicemente liberale. Egli sarà l'uno e l'altro, conservatore e liberale insieme, non escludendo una certa evoluzione nei limiti permessi. Sarà pertanto esagerato per la Teologia ortodossa sia un conservatorismo eccessivo sia un liberalismo senza misura, sotto la forma di un malcelato modernismo. Purtroppo simili tendenze sono affiorate nella Chiesa ortodossa, ma non hanno avuto fortuna, perché non sono state sentite dalla massa dei fedeli. Esse, infatti, non hanno avuto seria ripercussione nella coscienza del popolo ortodosso, poiché sia il conservatorismo oltranzista sia il liberalismo eccessivo non sono conformi allo spirito e alla tradizione della Chiesa, almeno greca, ma formano per essa solo una discordanza intollerabile. Inoltre, conservatorismo eccessivo e scienza sono concetti contraddittori, come del resto il modernismo e la Chiesa: il conservatorismo non si concilia con la nozione di scienza e il modernismo con il senso della Chiesa» P. I. Bratsiotis, "Ἡ Ἑλληνικὴ Θεολογία κατὰ τὴν τελευταίαν Πεντηκονταετίαν, (La teologia greca negli ultimi cinquant'anni)", in *Θεολογία* 19 (1948) 101.

con la storia della nazione neo-greca, segue il suo lento e progressivo svilupparsi, il prendere coscienza della sua autonomia, il lento ma sicuro scrollarsi di dosso le scorie estranee alla sua natura.

Nel 1936, in occasione del *I Congresso Internazionale delle Scuole Teologiche Ortodosse*[5] che rappresentò una pietra miliare per la teologia ortodossa del XX secolo[6], il presidente del Congresso A. Alivizatos, nel *Discorso introduttivo* sottolineava: «Dopo lo scisma, la Chiesa ortodossa e la sua Teologia furono totalmente assorbite dalla polemica. Dopo secoli, quando alcuni valorosi teologi vollero riprendere dei lavori teologici, essi furono costretti a cercare la loro ispirazione negli ambienti cattolici o protestanti dell'Occidente, dove la vita intellettuale era rimasta viva... Occorre ritornare alla dottrina dei Santi Padri. Lavoro minuzioso e penoso è questo ritorno alle fonti, allo scopo di purificare a poco a poco la teologia ortodossa dagli elementi occidentali stranieri, se non nella sostanza, almeno nella sua presentazione. Soltanto allora si potrà dire che la teologia ortodossa possiede una forza viva, rappresentativa dello spirito di Cristo, continuazione ininterrotta dell'antica Chiesa»[7].

Compito quindi della teologia ortodossa era quello di purificarsi dall'influsso occidentale. Questo tentativo portò spesso la teologia ortodossa di questo periodo a caratterizzarsi per una forte dose di polemica nei confronti della teologia occidentale e in genere del mondo occidentale. La riscoperta dei Padri, quasi esclusivamente di quelli greci, si poneva come scopo prioritario.

La spasmodica ricerca della propria identità rappresenta una storia dolorosa e, a volte, affascinante di liberazione, di presa di coscienza, ma anche di contraddizioni, di incertezze, di aride polemiche contro il cristianesimo occidentale. Tutto questo è spiegabile con il fatto che la Grecia, come nazione, è relativamente giovane, la sua autonomia dal giogo ottomano prese a divenire realtà solo dopo il 1821; la sua autocoscienza, perciò, come realtà nazionale, ha avuto un lento sviluppo che perdura fino ai nostri giorni. Per quanto riguarda la produzione teologica la polemica antilatina ha rappresentato una pesante zavorra che ha impedito alla teologia greca di essere propositiva e dialogante.

---

[5] Cf. *Procès — Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre – 6 Dicembre 1936*, Atene 1939.

[6] In questo Congresso era rappresentata quasi tutta l'ortodossia con 33 delegati provenienti da varie Facoltà teologiche. Si è dovuto aspettare quarant'anni per avere nel 1976 un II Congresso che non ha superato per qualità e partecipanti il precedente.

[7] *Procès — Verbaux* (cit. n. 5), 63-64.

Il ventennio che comprende gli anni Cinquanta e Sessanta rappresenta il periodo più ricco della teologia neo-greca. In esso assistiamo ad alcuni fenomeni bene individualizzabili.

La teologia greca esce dagli stretti confini nazionali ed è conosciuta anche all'estero. Ciò è dovuto non solo all'indubbio valore dei teologi che operano in questo periodo, ma anche al rinnovato interesse per la teologia ortodossa, specialmente in campo cattolico. La preparazione e i lavori del Concilio Vaticano II hanno contribuito a questa conoscenza.

In questo periodo nasce una nuova generazione di teologi che sostituisce quelli della scuola precedente che, riguardo al metodo, imitava la scolastica occidentale. Questi teologi, dopo aver fatto i loro studi nell'università di Atene, continuano la teologia non solo in Germania, ma anche in Francia, in Inghilterra, negli Stati Uniti.

In questo periodo la produzione teologica è ricchissima sia quantitativamente che qualitativamente. Più che manuali si preferisce produrre monografie specializzate, molte delle quali affrontano temi teologici visti nel loro sviluppo patristico in generale o in uno dei Padri in particolare.

Di questo periodo ricordiamo innanzitutto I. Panaghiotis Trembelas (1886-1977). Egli è conosciuto in Occidente perché la sua dogmatica a tre volumi fu tradotta in francese e, per molto tempo, fu l'unico manuale di teologia dogmatica ortodossa accessibile al mondo latino[8]. Egli fu un uomo dotato di tutte le qualità per diventare un grande teologo: intelligenza acuta, versatilità[9], preparazione seria in tutto il campo teologico, una produzione che spazia su quasi tutto l'ambito della teologia, specialmente dell'esegesi biblica (campo vergine per la teologia greca). Fu inoltre professore splendido per la sua capacità comunicativa e il suo contatto umano con gli studenti. Eppure, con tutto ciò, non ha contribuito decisamente al rinnovamento della teologia greca moderna. Egli semplicemente ha arricchito la teologia scolastica greca con del materiale patristico e storico, senza peraltro elaborarlo in ordine a una sintesi costruttiva con prospettive creative.

Ioannis Karmiris (1903-1994) invece rinnovò gli studi ecclesiologici scrivendo il primo monumentale trattato di ecclesiologia nella storia della teologia ortodossa. Ebbe un grandissimo influsso su un'intera generazione di studenti, che hanno seguito i suoi corsi ed

---

[8] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*. Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont, Chevetogne 1966-1968.

[9] La sua bibliografia pubblicata nel 1971 comprende tra volumi, articoli, saggi, traduzioni ecc. più di 2035 titoli. Egli è il teologo greco che fino ad oggi ha prodotto di più.

hanno adottato il suo modo di fare teologia. Praticamente tutta la nuova generazione dei teologi greci è stata influenzata da I. Karmiris.

Con Panaghiotis Nellas (1939-1986) ci troviamo di fronte ad una nuova pagina della teologia greca moderna. Nonostante egli sia morto giovane a meno di cinquant'anni, senza aver potuto esplicitare del tutto nei suoi scritti il suo ricco pensiero, le sue originali intuizioni su molti aspetti della teologia rappresentarono una novità per la teologia greca. Oltre che dai Padri, ha attinto la sua ispirazione teologica dalla Liturgia viva, dal monachesimo, dall'esperienza ascetica, dall'iconografia e dai concreti problemi contemporanei. Egli è uno di quei pochi teologi greci che sia riuscito ad avvicinare la teologia alla cultura greca moderna. Egli fu, forse, il più dotato ed originale pensatore della generazione della "media età" della Grecia di oggi che ha reintrodotto il pensiero dei Padri nella problematica moderna, specialmente nell'antropologia. A ciò, oltre alle sue opere, ha contribuito in maniera determinante la rivista teologica da lui fondata *Σύναξη*, in cui tutte le nuove forze della teologia greca si esprimevano e continuano tuttora ad esprimersi.

DUE CORRENTI

La teologia greca di questi ultimi tempi, come del resto nel periodo tardo bizantino, si dibatte entro due correnti. La prima corrente è caratterizzata da un integralismo nazionalista con forti spinte antioccidentali e antiecumenica. Il suo ideologo è il sacerdote teologo Ioannis Romanidis (1927-2002) seguito da due sacerdoti e professori, Giorgio Metallinos, professore alla Facoltà teologica dell'Università di Atene e dal sacerdote Th. Zysis, professore della Facoltà Teologica dell'Università di Tessalonica. Questi, con i loro scritti e la loro parola, anche con mezzi di comunicazione di massa, contribuirono ad appesantire il clima anticattolico e antioccidentale dominante in certi ambienti dell'ortodossia greca, tra i quali gli ambienti monastici e la gerarchia greca. Per questi teologi il palamismo, interpretato nel modo più antiscientifico che si possa pensare, rappresenta la quintessenza della teologia. Il sacramento per loro passa in secondo ordine, l'ascesi ha assoluta prevalenza, la chiesa non è altro che una «casa di cura». Così per Romanidis i Concili sono «associazioni di cliniche psichiatriche»[10] le quali «guidano le locali cliniche psichiatriche» (chiese locali) ad aiutare i fedeli malati a "vedere Dio" (*theoptia*) cioè

---

[10] "Ἐκκλησιαστικαὶ Σύνοδοι καὶ Πολιτισμὸς" (Sinodi ecclesiastici e cultura), in *Θεολογία* 66 (1995) 654.

ad aveve l'esperienza mistica di Dio. Per questi teologi il regno di Dio si riduce all'esperienza di Dio fin d'ora in questo mondo. In questa prospettiva il battesimo per Romanidis è quasi inutile, esso non ci fa membra del corpo di Cristo, ma fedeli privati, individuali (ιδιώτες)[11]. La risurrezione dai morti ha il semplice significato di far partecipare anche il corpo alla illuminazione che rappresenta lo stato di perfezione. In questo contesto egli non fa nessun riferimento al sacramento del sacerdozio o alla chiesa. Per questi teologi l'ecclesiologia eucaristica è assolutamente assente. Infatti per Romanidis, che ispira oggi parecchi teologi, specialmente quelli di provenienza monastica, non sono i sacramenti che in quanto opere di Cristo santificano, ma la loro efficacia è garantita solo dall'esperienza mistica degli esicasti. Afferma Romanidis: «La cosa più importante è il fatto che quanti dagli esicasti arrivano alla glorificazione (illuminazione) costituiscono il culmine centrale della Sacra Tradizione, dal momento che senza questi non esiste Corpo di Cristo. Senza di questi i sacramenti della chiesa costituiscono un sistema di inganno dei fedeli. San Paolo non dice che il Corpo di Cristo si edifica sul battesimo, la cresima, l'eucaristia ecc., ma sugli apostoli e sui profeti intendendo per apostoli quei Padri che generano altri in Cristo e li preparano a ricevere lo Spirito Santo e il dono della preghiera esicasta nei loro cuori. Solo all'interno di questo contesto i sacramenti non sono un inganno»[12]. Esistono buone ragioni per sentire odore di messalianesimo!

La seconda corrente è rappresentata da grandi teologi del rinnovamento della teologia greca, più aperti al dialogo con l'Occidente e più propositivi nella loro teologia. La loro tematica preferita è l'ecclesiologia, specialmente quella eucaristica, e la pneumatologia. Questi teologi, tuttavia, o sono gia morti o non insegnano più per ragioni di età o la loro produzione teologica è ripetitiva o addirittura terminata. Ricordiamo alcuni nomi di questi teologi peraltro ben noti in Occidente per aver pubblicato i loro scritti in lingue accessibili agli studiosi: Nikos Nissiotis (1925-1986), il teologo dal grande respiro ecumenico che ha lasciato splendidi studi nei quali la pneumatologia

---

[11] Ecco come Romanidis definisce il semplice fedele privato (ιδιώτης): «l'*idiotes* è il fedele con il battesimo dell'acqua il quale non è ancora entrato nella situazione della illuminazione, cioè nel battesimo dello Spirito, e per questo non è stato ancora inserito nel corpo di Cristo e del sacerdozio regale. Per questo si chiama 'privato' (ιδιώτης) perché mena vita privata (ιδιωτεύει)... In questo stadio il fedele privato si occupa del passaggio dalla purificazione del cuore alla sua illuminazione sotto la guida di coloro che sono già tempio dello Spirito Santo e membra del corpo di Cristo e costituiscono il sacerdozio regale». *Ivi*, 656.

[12] I. Romanidis, *Ιησούς Χριστός. Η ζωή στον κόσμο* (Gesù Cristo, la vita del mondo), Tessalonica 1980, 54.

ritrova il posto centrale di tutta la teologia, anzi la teologia stessa è concepita come «dossologia», cioè come una manifestazione orante della gloria di Dio e della sua volontà salvifica.

Chi non conosce inoltre Joannis Zizioulas (classe 1931), teologo del personalismo cristiano, che secondo Congar «è uno dei più originali e profondi teologi della nostra epoca, la cui originalità e profondità deriva da una lettura penetrante e coerente della tradizione dei Padri greci su quella realtà vivente che è la Chiesa». Si può dire che egli sia il vero fondatore della cosiddetta «neopatristica» in Grecia. Ecco come egli espone il significato di questa parola: «L'ecumenismo e il vero contenuto del pensiero patristico sono collegati a due considerazioni. La prima è che il periodo patristico rappresenta il "fondamento comune" della Chiesa indivisa. La seconda è che il ritorno ai Padri può avere luogo soltanto in e attraverso un contesto ecumenico, e ciò semplicemente perché la tradizione patristica non è "orientale" o "occidentale", ma per sua natura è cattolica ed ecumenica. Né l'Oriente né l'Occidente possono rivendicare i Padri come un'eredità propria; il termine stesso "patristico" significa cattolico ed ecumenico. Per questo il ritorno ai Padri si presenta come una sintesi neopatristica, che richiede per la sua realizzazione un contesto ecumenico»[13].

Tuttavia, dopo i grandi entusiasmi che suscitò la teologia di Zizioulas, si sentono di più posizioni critiche riguardanti il suo pensiero da parte ortodossa, protestante e cattolica. Così, ad esempio, il giovane teologo e sacerdote Nicola Loudovikos, (si tratta, come vedremo, di una delle speranze della teologia greca), sebbene egli sia suo discepolo e convinto seguace dell'ecclesiologia eucaristica, tuttavia non esita a criticare certi aspetti della teologia del metropolita di Pergamo[14]. Lo stesso si dica del protestante Mirolvav Volf che accusa addirittura il nostro teologo di subordinazionismo trinitario. Infatti Zizioulas, volendo trovare un fondamento ontologico della sostanza a partire dalla persona, ricorre ad una singolare interpretazione della Trinità, che Volf chiama *asimmetrica*, introducendo una precedenza ontologica del Padre. Infatti, secondo Zizioulas, il Padre costituisce liberamente il Figlio e lo Spirito Santo (egli *vuole* generare il Figlio e far procedere lo Spirito Santo) e in seguito queste due Persone costituiscono i presupposti dell'esistenza del Padre stesso. Per il teologo protestante quando si trasferisce nella Chiesa lo schema gerarchico trinitario esso diventa ancora più inaccettabile. Per Zizioulas il vesco-

[13] Cf. *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1980, vol. V, 7.

[14] Cf. N. Loudovikos, *Η αποφατική εκκλησιολογία του ομοουσίου* (L'ecclesiologia apofatica dell'omoousion), Atene 2002, 151-176.

vo non è successore degli apostoli, ma è «al posto di Dio». Così il vescovo *costituisce* le singole persone nella Chiesa per quanto riguarda i loro carismi, mentre questi ultimi costituiscono *presupposizioni* del carisma del vescovo. In questo modo la libertà e la singolarità della persona viene mortificata, la persona ecclesiale viene costituita dal vescovo e dalla comunità, mai al contrario per quanto riguarda quest'ultima[15].

L'altra critica che si fa a Zizioulas è il suo esagerato escatologismo specialmente in campo ecclesiologico. Non molto tempo fa, in un congresso nella città greca di Volos, si è affermato che per il Metropolita di Pergamo la chiesa finisce per svuotarsi di significato assumendo la Chiesa del futuro tutta la consistenza e la realtà.

Oggi il giovane teologo che segue in maniera più intelligente, ma anche critica la dottrina personalista ed ecclesiologica di Zizioulas è il sacerdote Nicola Loudovikos. Credo che in questo momento egli rappresenti quanto di più autentico e profondo esiste nel mondo teologico di lingua greca. Ha scritto già cinque libri di grande importanza e numerosi articoli[16]. La sua teologia si ispira soprattutto a Massimo il Confessore ed egli si sforza soprattutto di dare più consistenza alla persona che, secondo lui, nel personalismo comunionale ed ecclesiologico di Yannaras e di Zizioulas è mortificata a causa dell'ontologia della comunità.

Di grande speranza per il rinnovamento della teologia è stata la Facoltà Teologica dell'Università di Tessalonica fondata nel 1942, che ha prodotto un numero rilevante di valenti teologi. Tuttavia attualmente la maggior parte di questi teologi si possono considerare uomini del passato perché anch'essi o sono morti o sono in pensione e la loro produzione è ripetitiva per non dire inesistente salvo qualche lodevole eccezione. Ricordiamo alcuni nomi ben noti della cosiddetta «scuola di Tessalonica»: Savvas Agouridis (classe 1921), che diede un nuovo impulso agli studi biblici; Panaghiotis Christou (1917-1995), il più grande patrologo greco, Ioannis Fountoulis (nato nel 1927) rinnovatore degli studi liturgici; Giorgio Mantzaridis (del 1935) che riportò la morale alle esigenze della radicalità cristiana; infine Nikos

[15] M. Volf, *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Michigan/ Cambridge 1998 , 78-112.

[16] Ricordiamo qui solo N. Loudovikos, *Η Ευχαριστιακὴ οντολογια. Τα ευχαριστιακὰ θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίγνεσθαι, στην εσχατολογικὴ οντολιγία του Αγίου Μὰξιμου του Ομολογητὴ* (Ontologia eucaristica. I fondamenti eucaristici dell'essere in quanto divenire comunionale, nella ontologia escatologica di San Massimo il Confessore), Atene 1992; *Η αποφατικὴ εκκλησιολογια του Εξομολογητὴ* (L'ecclesiologia apofatica del Confessore), Atene 2002.

Matzoukas (classe 1934), professore di dogmatica in pensione, ma che ancora oggi rimane un punto di riferimento per i giovani teologi per la forza del suo pensiero e l'apertura nel dialogo con la cultura laica greca. Attualmente è alla stampa un suo poderoso lavoro di teologia ecumenica, un tema tabù per la teologia greca. Va anche ricordata la feconda collaborazione tra la Facoltà teologica di Tessalonica e l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum in tematiche di vita spirituale. Infatti dal 1992 queste due realtà accademiche ogni anno (ora ogni due anni) organizzano simposi di studio e di dialogo una volta in Grecia e una volta in Italia. Quest'anno il simposio si terrà ad Assisi dal 4 all'8 settembre e avrà come tema «L'Eucaristia nell'esperienza spirituale dell'Oriente e dell'Occidente». È grande il cammino che abbiamo fatto insieme nel capirci e nello stimarci a vicenda. I professori che partecipano a questi convegni o li sostengono sono quelli che danno il tono ecumenico a tale Facoltà Teologica.

TENDENZE ATTUALI

Abbiamo detto all'inizio che è difficile intravedere delle tendenze attuali nella teologia greca. Una delle ragioni per cui la teologia greca ha avuto questo momento di stasi è dovuta anche al grande influsso esercitato sui giovani teologi da quelli degli anni sessanta e settanta. Era tale il prestigio esercitato sui giovani teologi che erano pochi quelli che riuscivano ad emergere e distinguersi, prendendo le distanze magari dai loro maestri. Tuttavia, anche se con difficoltà, dalle poche pubblicazioni di qualche giovane teologo emergente e soprattutto dagli articoli apparsi in riviste teologiche, credo che possiamo scorgere alcuni sentieri su cui oggi si incammina la teologia greca.

IL MODELLO TRADIZIONALE OSSIA IL PALAMISMO

Anche oggi il vanto di ogni teologo ortodosso è di essere fedele alla tradizione ossia ai Padri della Chiesa, solo che, certe volte, si ha l'impressione che i Padri della Chiesa servano per giustificare la dottrina di Palamas sulle energie increate che rappresenta oggi la dottrina comune di quasi tutta la teologia ortodossa non solo di lingua greca, ma anche in lingue slave. Mi diceva un noto teologo greco: «Non aspettatevi di trovare un teologo ortodosso che non si ispiri a Palamas».

La ragione di questo attaccamento della teologia ortodossa alla dottrina palamita ce la offre Giorgio Mantzaridis, il quale, benché non sia più giovane, rispecchia una grande fetta di teologia greca anche presso i giovani. Egli, in un suo recentissimo articolo nella rivista *Σύναξη* (la più moderna rivista di teologia in Grecia, fondata da Panaghiotis Nellas), parte dal presupposto che teologia significa riflessione orante sulla rivelazione divina. Per rivelazione intendiamo la donazione di Dio trinitario all'uomo, avvenimento questo chiamato dai Padri divinizzazione. La teologia quindi si occupa soprattutto della divinizzazione. Ora, secondo lui, il solo teologo che offre le giuste coordinate per una riflessione orante sulla divinizzazione è Gregorio Palamas soprattutto con la distinzione tra sostanza di Dio incomunicabile e le sue energie comunicabili. Il fatto, per la teologia ortodossa indiscutibile, della *reale* divinizzazione dell'uomo che si realizza con la grazia increata, può essere spiegato solo con questa distinzione palamita. Infatti con essa da una parte si evita di cadere nel panteismo e dall'altra si assicura la realtà stessa della divinizzazione[17].

Il giovane teologo più in vista che cerca di interpretare la teologia di Palamas sulle energie increate è Stayros Jiangazoglou (Γιαγκάζογλου)[18].

C'è da notare che gli stessi teologi che seguono l'ecclesiologia eucaristica, e sono molti, non osano esercitare una critica aperta al sistema palamita. La sola critica al palamismo la troviamo in alcuni biblisti come Savas Agouridis e in quei giovani teologi che seguono un modello di teologia che possiamo chiamare «sociologico».

MODELLO SOCIOLOGICO

Seguono questo modello alcuni giovani teologi influenzati soprattutto da sensibilità sociali. Questi cercano di interpretare la teologia a partire dai problemi sociali dell'uomo di oggi, ragion per cui danno molto peso alla sociologia. Il nome più noto è quello di Ioannis Petrou, professore nella Facoltà Teologica di Tessalonica[19].

---

[17] Cf. G. I. Mantzaridis, *Η ορθόδοξη θεολογία στην ιστορία και στο παρόν* (La teologia ortodossa nella storia e nel presente), in *Σύναξη* 92 (2004) 10-16.

[18] Si veda: *Προϋποθέσεις στη θεολογία των άκτιστων ενεργειών* (presupposti nella teologia delle energie increate. Studi su Gregorio Palamas), Katerini 1992.

[19] Cf. I. Petrou, *Αλλαγή παραδείγματος στην Ορθόδοξη Θεολογία* (Cambiamento del paradigma nella teologia ortodossa), in *Καθ' Οδόν* 13 (1997) 13-22.

Egli parte dal presupposto che la teologia debba rivolgersi all'uomo di oggi con i suoi problemi. Per questo egli critica lo slogan della teologia ortodossa «ritorno ai Padri». I Padri, afferma, sono stati grandi perché la loro riflessione fu ispirata dalle esigenze dell'epoca (bisogno di rispondere alle eresie, di addottare la cultura greco-romana...). L'insistenza della teologia ortodossa sulla fedeltà ai Padri dipende da un bisogno di «oggettività»: basandosi sul pensiero dei Padri si è sicuri di non cadere nell'errore, ma ciò manifesta una basilare forma di insicurezza e mostra paure di esporsi in prima persona[20].

Questo fatto, afferma Petrou, è più macroscopico nel caso del palamismo, che oggi è considerato da molti teologi come l'unica espressione dell'Ortodossia e come codice interpretativo della vita ecclesiale e della teologia. L'atteggiamento neopalamita è dovuto a due fattori: alla rinascita del monachesimo del Monte Athos e all'emergere di quello spirito antioccidentale sviluppato in Grecia negli anni Ottanta: il palamismo è l'espressione di questi due sintomi.

Oggi, osserva il nostro teologo, parecchi si accorgono di questa realtà e cercano di sostituire Palamas con Massimo il Confessore, che è più aperto al mondo. Il problema però resta, si è sempre fermi alla spasmodica ricerca di legittimazione del proprio pensiero ricorrendo al passato. Questo tuttavia non aiuta il teologo ad affrontare problemi di oggi quali la secolarizzazione da una parte e la religiosità pietista dall'altra.

Egli offre alcune antidoti all'atteggiamento statico e ancorato nel passato della teologia ortodossa. In primo luogo si domanda che cosa sia la teologia e risponde:

Primo, essa è l'interpretazione dell'esperienza che deriva dalla comunione tra Dio e l'uomo. Quindi si possono dare diverse chiavi ermeneutiche.

Secondo: essa è anche mediazione e servizio della riconciliazione degli uomini con Dio e degli uomini tra loro. Si tratta quindi essenzialmente di una parola detta all'uomo di oggi che è caratterizzato dai suoi problemi e non dell'uomo vissuto al tempo dei Padri e al quale essi si rivolgevano.

Egli suggerisce alcuni criteri a cui deve ispirarsi la teologia ortodossa oggi:

---

[20] Ciò dipende, aggiungiamo noi, ugualmente dalla mancanza di un magistero vivo nella chiesa ortodossa, per cui sono pochi quelli che osano tentare un rinnovamento. È sintomatico il fatto che in Grecia non esiste un solo libro di S. Bulgakov tradotto in greco. Egli è il «modernista» per eccellenza.

1 – Il mondo è stato creato buono da Dio. Questo significa che la teologia deve avere un atteggiamento positivo di fronte ad esso e rendersi conto che ha una responsabilità di fronte ad esso: questo significa dinamismo e creatività.

2 – Criterio basilare della teologia è quello di essere costantemente ispirata dalla libertà dell'uomo e dal suo perfezionamento integrale. Quindi non deve mai imporgli un sistema moralista, ma un modo di vivere libero e felice.

3 – Dio chiama gli uomini alla comunione con lui e alla riconciliazione tra di loro. La teologia deve essere al servizio di questa comunione-riconciliazione.

4 – Dal momento che la teologia è al servizio della libertà dell'uomo e dei suoi valori, essa non deve porsi al servizio di nessun potere.

5 – Dire che la teologia deve rivolgersi all'uomo di oggi non significa che essa debba tagliare i ponti con la tradizione. Al contrario deve incominciare da essa, ma considerata non come qualcosa di statico, ma come una testimonianza del modo con cui i Padri affrontavano allora i problemi del loro tempo. Ciò rappresenterà non una remora, ma un incoraggiamento per parlare all'uomo di oggi. Lo Spirito che ispirò allora i Padri affinché la loro parola fosse autenticamente moderna, assisterà anche oggi i teologi che si lasceranno guidare da lui per parlare agli uomini del loro tempo.

6 – La teologia deve cessare di essere polemica e antioccidentale. Bisogna che essa permetta agli altri di qualificarsi per quello che sono e per quello che credono e non essere la teologia ortodossa quella che in modo tendenzioso e unilaterale dice quello che sono gli altri. Bisogna dare spazio affinché ci siano anche gli altri. Perciò è necessario il dialogo sincero e costruttivo con gli altri e con le altre confessioni cristiane e con le altre religioni.

Se tiene presente questi presupposti la teologia ortodossa di oggi può creare cultura ed essere competitiva in un mondo secolarizzato.

Come possiamo vedere si tratta di un linguaggio che in Occidente si sente già dalla seconda guerra mondiale. Un linguaggio già superato in un mondo postmoderno. La teologia ortodossa greca deve percorrere i diversi stadi del suo sviluppo.

Vicino al modello precedente si colloca anche lo sforzo di collegare la teologia con l'arte. Uno dei più convinti teologi di questo movimento è Chrisostomos Stamulis, anche lui professore nella Facoltà Teologica dell'Università di Tessalonica[21].

---

[21] Cf. Ch. A. Stamoulis, *Κὰλλος το Ἁγιον. Προλεγόμενα στη φιλὸκαλη αισθητική της Ορθοδοξίας* (La bellezza dei santi. Introduzione all'estetica filocalica dell'Ortodossia), Atene 2004.

I poeti, gli scrittori e i musicisti possiedono una verità vicina agli uomini di oggi. La chiesa deve aprirsi al mondo, ma questo può verificarsi solo attraverso il linguaggio dell'arte e della cultura: è per questo che la teologia deve assumere il linguaggio della poesia, della musica e della pittura.

CONCLUSIONE

Terminiamo con le osservazioni che già nel 1989 faceva il giovane teologo greco Th. Papathanasiou. Questi, in un articolo dal significativo titolo *Problemi di teologia nella Grecia del 1989 d.C.*, enumera, con un certo pessimismo, i peccati di una frangia della teologia greca di questi ultimi anni[22]. Riportiamo in sintesi anche questo articolo dove l'autore esprime la mentalità di parecchi giovani teologi.

1 – Non esiste settore della odierna teologia greca che non porti l'impronta della teologia degli anni '60. Ciò significa che gli anni più creativi della teologia greca furono appunto gli anni '60. In seguito si è vissuto di rendita. In questo sforzo di rinnovamento si usa un linguaggio più esistenziale, più patristico; si riscoprono il monachesimo, le radici popolari, la liturgia e le icone come fonti teologiche. Si insiste sull'autocoscienza romano-bizantina della Chiesa greca. Si riscopre il valore centrale della persona. Si parla sempre di più della Chiesa come Corpo di Cristo collegata in maniera essenziale con l'Eucaristia, tanto da parlare di un «Eucaristocentrismo»[23].

Tuttavia, egli si domanda, dove sono andate a finire oggi queste conquiste? E dà le seguenti inquietanti risposte:

2 – Oggi si ha l'impressione che si viva di rendita. Dalla Chiesa come Corpo di Cristo si passa alle corporazioni. Si tratta di quelle organizzazioni paraecclesiali fondate e sostenute anche da vescovi e ispirate a forti ideali integralisti e antiecumenici.

3 – Si perde la forte coscienza escatologica d'allora e si riduce la vita cristiana ad una religiosità di tipo orientalizzante. La salvezza dell'uomo si identifica con una specie di "igiene dell'anima", lontano dal mondo che si lascia "cuocere nel suo brodo"[24].

---

[22] Cf. Th. Papathanasiou, *Προβλήματα τῆς Θεολογίας στὴν Ἑλλάδα τοῦ 1989 μ.Χ.* (Problemi di teologia nella Grecia del 1989 d.C.), in *Σύναξη*, 29 (1989) 17-32.

[23] Qui evidentemente l'Autore di cui parliamo intende riferirsi alla teologia di Zizioulas, Nissiotis, Nellas, Yannaras.

[24] Qui egli si riferisce a certe tendenze che si notano sul Monte Athos. Un altro, Th. Zisis, anche se appartiene alla frangia conservatrice, denuncia il fatto che oggi i posti chiave del Monte Athos sono tenuti da monaci che appartenevano all'organizzazione «Zoi». Dal momento che questo movimento è fallito, si sono rifugiati sulla

4 – Si ha l'impressione che la santità non consista più nella partecipazione alla vita di Cristo per mezzo dello Spirito, ma sia frutto di un aspro ascetismo. Come se non avessimo bisogno dei sacramenti della Chiesa e bastasse l'ascetismo per essere salvati[25].

5 – In maniera antistorica e restrittiva, si guarda al passato come se fosse l'epoca d'oro, assolutizzando e idealizzando la tradizione e la vita bizantina, facendo di essa la norma e il paradigma per il presente storico. Quest'ultimo è disprezzato e rifiutato in quanto corrotto dalla cultura «franca».

6 – Si preferiscono le vite dei santi e degli *staretz* alla ricerca teologica vera ed autentica. La teologia è accusata di essere astratta e di non rivolgersi al cuore. Si parla molto di preghiera ma non di catechesi, lasciando il popolo nell'ignoranza e in una concezione della religione nutrita di miracolistico e di vite dei santi.

7 – Si considera l'Eucaristia in maniera pietistica, come mezzo di perfezione personale e non come quella che crea e nutre la Chiesa e la fa Corpo di Cristo.

8 – Si passa ad una specie di slavofilismo alla greca, accentuando un neonazionalismo religioso e politico. Così si guardano con sospetto le altre ortodossie come non genuine, specialmente quella slava. L'Ortodossia dell'America deve rimanere "greca" e non diventare anglofona. Si sacrifica la «cattolicità» del cristianesimo sull'altare della «grecità».

Quasi dello stesso parere è un altro giovane teologo greco, Marios Begzos, discepolo di Nissiotis e suo successore nell'Università di Atene. Anch'egli, in articolo in cui il titolo rivela già la sua preoccupazione (*Il punto critico della teologia neoellenica oggi*), cerca di interrogarsi dove vada oggi la teologia greca[26].

Dopo aver fatto una sintesi storica restrospettiva della teologia greca degli ultimi cinquant'anni in cui afferma, come Papathanasiou, che la vera teologia greca è incominciata negli anni Sessanta (Nissiotis, Zizioulas, Nellas...), egli si domanda se ci sia una nuova generazione di teologi greci negli anni Novanta. Egli constata che nel decennio tra il 1970 e il 1980 si nota una «flessione molto seria nella teolo-

---

Santa Montagna per continuare a vivere, ora come monaci, l'ideale religioso di «Zoi». Cf. Th. Zisis, *Ἡ ἑλλαδικὴ Θεολογία. Τὸ ξεκίνημα καὶ ἡ σημερινὴ κατάσταση* (La teologia greca. Gli inizi e situazione attuale), in Aa. Vv., *Xenia*. In onore di Jakovos, Arcivescovo dell'America del Nord e del Sud in occasione del suo XXV di arciepiscopato, Tessalonica 1985, 467-471.

[25] Cf. nota precedente.

[26] M. P. Begzos, *Η κρίσιμη καμπή στην νεοελληνική θεολογία του σήμερα* (Il punto critico della Teologia neoellenica oggi), in *Διαβάζω*, 251 (1990) 53-59.

gia ortodossa, sia in quella di lingua greca come in quella di lingua slava. Si tratta di qualcosa che prende le dimensioni di una crisi profonda. Questa svolta consiste nella flessione del dinamismo della teologia ortodossa. Potremmo parlare di *crisi*, se questa parola non ci facesse paura. Siccome, però, il fenomeno non si è ancora concluso in modo definitivo, è più giusto parlare di una fase critica della teologia greca negli anni Ottanta»[27].

Egli esplicita i segni di questa crisi nei seguenti punti:

a) Negli anni Ottanta la quantità degli scritti teologici ebbe un calo rilevante. Un esempio per tutti: la rivista teologica per eccellenza dei teologi greci, *Θεολογία*, rispetto agli anni passati, è ben povera di pagine e di studi.

b) Salvo qualche eccezione[28], anche la qualità degli scritti teologici negli anni Ottanta è in forte calo. Si ripetono gli stessi concetti teologici. Idee originali degli anni Sessanta e Settanta, come succede di solito, ora sono ripetute dagli epigoni di quei teologi che hanno lasciato un nome, e si ripetono non per fare un passo in avanti, ma per sostenere delle posizioni neoconservatrici.

c) Non si vede all'orizzonte nessuna nuova generazione di teologi. I teologi che oggi hanno un nome in Grecia, appartengono alla generazione degli anni Sessanta. «Nel decennio degli anni Ottanta siamo rimasti orfani di teologi», afferma egli con amarezza, e continua: «Chi sa se esisterà nel decennio degli anni Duemila una teologia neogreca degna del suo nome e di pari valore del suo splendido passato come quella che si ebbe nelle due generazioni precedenti? Esiste una speranza per un'uscita dalla crisi? Crediamo di sì»[29].

Anche noi crediamo di sì, anche se ancora è lontana la via d'uscita. Oggi anche nell'ambito cattolico e protestante si nota una grave crisi nella grande produzione teologica. Si registra una specie di stanchezza e di scoraggiamento negli ambienti teologici. Questa crisi non poteva non manifestarsi anche in quel piccolo Paese che è la Grecia. Il peso, però, dell'eredità storica che essa porta sulle spalle è talmente grande che non le è consentito di rimanere nella fase attuale fatta di ricordi romantici del passato, di chiusura verso gli altri e di

[27] Begzos, "Ἡ κρίσιμη καμπὴ", 56.

[28] Begzos individua queste eccezioni in alcuni dei nomi da noi presentati nella sezione precedente. Egli cita specialmente Matsoukas il quale, secondo lui, costituisce una «piacevole sorpresa» nell'orizzonte, piuttosto grigio, della teologia greca degli anni Ottanta.

[29] Begzos, "Ἡ κρίσιμη καμπὴ", 58.

ripetizione del pensiero altrui. Siamo sicuri che ben presto altri nomi (alcuni gli abbiamo già citati) faranno fare un balzo in avanti alla teologia greca. La teologia è vita e solo proiettandola verso il futuro essa può annunziare la speranza agli uomini del nostro tempo. Già la presa di coscienza e la critica a questa crisi, fatta da giovani teologi come quelli qui riportati, rappresenta una speranza per una ripresa della teologia creativa in Grecia.

Montzenìkou 3
49100 Corfù
Grecia

Yannis Spiteris, O.F.M. Cap.

Summary

In the two decades of the 1950's and 60's, neo-Greek theology moves beyond the national confines of Greece to become recognized abroad. In this, its most fruitful period, theological production is rich both quantitatively and qualitatively, not so much in manuals as in specialized monographic studies, many of which develop theological themes from the patristic point of view in general, or in the works of one or another of the Fathers in particular. In the most recent decades, Greek theology oscillates more than ever between two currents. The first is characterized by a nationalistic integralism with strongly anti-western and anti-ecumenical traits. Representatives of this current take their inspiration from an extreme form of Palamism which, for them, not only represents the quintessence of theology but, indeed, is theology. The second current, that of the great theologians of the renewal of Greek theology, is more open to dialogue with the West and less negative in theological outlook. Their preferred theme is ecclesiology, especially eucharistic and pneumatological. A large number of young Greek theologians today follow the Palamite model while remaining open to other currents. Some of them even have the courage to embark on new theological paths, drawing inspiration from sociology and esthetics. Despite this, one remains negatively impressed by the great poverty of inspiration in Greek Orthodox theology today.

Charles Renoux, O.S.B.

L'Annonciation du rite arménien et l'Épiphanie

Les travaux concernant les origines de la fête du 25 mars, l'Annonciation à la sainte Mère de Dieu, ont inévitablement été amenés à prendre en compte sa célébration dans l'Église arménienne[1]. La plus ancienne attestation de la lecture liturgique de Luc 1, 26-38, l'annonce à Marie par l'ange Gabriel de la naissance de Jésus, se trouve en effet dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* (417-439) au quatrième jour de la fête de l'Épiphanie[2], le 10 janvier, date à laquelle, au cours des siècles[3] et jusqu'à maintenant[4], cette péricope du troisième évangile a toujours été lue dans le rite arménien.

[1] Voir les dernières bibliographies, à notre connaissance, de A. H. M. Scheer, «Aux origines de la fête de l'Annonciation», dans *Questions Liturgiques* 58 (1977), p. 97-169, et C. Maggioni, *Annunciazione. Storia, Eucologia, Teologia Liturgica* (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae, Subsidia 56»; désormais BEL), Rome 1991. Des études plus spécialisées seront signalées par la suite.

[2] Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*: II. *Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits* (PO 168 [tome 36, 2] désormais PO 168), Turnhout 1971, p. 218-219. Nous verrons (Excursus I, p. 332-336) qu'aux IVe-Ve siècles les sept jours après l'Épiphanie étaient tous considérés comme la fête «de la sainte Épiphanie» (cf. PO 168, p. 224-225). Sur la mémoire de Pierre et d'Abisolom, le 11 janvier, qui survient cependant le sixième jour de l'Épiphanie dans le même document (PO 168, p. 224-225), voir A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*: I. *Introduction* (PO 163 [tome 35, 1] désormais PO 163), Turnhout 1969, p. 189-192; cette commémoraison, sans lieu de station et absente de la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem*, n'interrompait pas la fête-octave de l'Épiphanie et elle était vraisemblablement célébrée ailleurs que dans les églises de Jérusalem.

[3] Cf. Ch. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie, le Čašoc'*. II. *Édition synoptique des plus anciens témoins*, PO 214 (tome 48, 2; désormais PO 214), Turnhout 1999, p. 154; et *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie, le Čašoc'*: III. *Le plus ancien čašoc' cilicien, le Érévan 832*, PO 221 (tome 49, 5; désormais PO 221), Turnhout 2004, p. 606.

[4] Cf. *Tōnac'oyc' yorum nšanakin tōnk' ew pahk', ənt'erc'uack' ew ararołut'iwnk' Hayastaneayc' Surb Ekełec'woy* (Ordo dans lequel sont indiqués les fêtes, les jeûnes, les lectures et les cérémonies de la Sainte Église arménienne), Jérusalem 1915, p. 454-455 (désormais: *Tōnac'oyc* 1915). Nous verrons par la suite que, jusqu'au Xe siècle, ce fut le seul jour où il était fait mention de l'Annonciation dans le rite arménien.

OCP 71 (2005) 315-342

TRADITIONS ARMÉNIENNES SUR LE LECTIONNAIRE

Éclairer l'histoire de l'apparition de la fête de l'Annonciation dans l'Église arménienne requiert que l'on s'arrête d'abord aux traditions littéraires concernant l'origine du livre liturgique qui l'organise, le *čašoc'*[5] que l'on appellera ici *lectionnaire*, tout à la fois calendrier des fêtes du cycle annuel et recueil des textes de leur célébration. Historiens et théologiens arméniens, conscients, à juste titre, des fondements hagiopolites de leur rite[6], ont affirmé en effet, dès le VIe siècle, que la disposition de toutes les fêtes de leur lectionnaire et le choix de leurs psaumes et lectures étaient l'œuvre des premiers Pères de l'Église de Jérusalem. Les plus anciens témoignages voulant accréditer cette origine émanent de deux évêques. Le premier, Grigor Arcruneac' (500?-570?)[7], dans une *Lettre aux Arméniens sur la Présentation* envoyée de Jérusalem où il se trouvait, met en garde ses compatriotes contre la décision de l'empereur Justinien Ier (527-565) d'imposer partout désormais la célébration de l'Hypapante le 2 février au lieu du 14[8]. Et, dans le cours de sa lettre contestant la disposition impériale, Grigor écrit au sujet du lectionnaire où se trouvent dates et textes des célébrations du cycle liturgique annuel: «Des opinions mauvaises détournent, par de fausses argumentations, les ordonnances

---

[5] Sur ce terme arménien qui désigne le repas du milieu du jour, voir: Ch. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie, le Čašoc'*: I. *Introduction et liste des manuscrits*, PO 200 (tome 44, 4; désormais PO 200), Turnhout 1989, p. 425-426.

[6] Cf. notre exposé: «Un bilan provisoire sur l'héritage grec du rite arménien», dans *Mus* 116 (2003), p. 53-69.

[7] Sur cet évêque et les travaux qui lui ont été consacrés, voir N. Połarean, *Écrivains arméniens* (en arménien), Jérusalem 1971, p. 47-48, et R. W. Thomson, *A Bibliography of classical armenian Literature to 1500 AD*, Turnhout 1995, p. 125-126.

[8] La *Lettre* a été éditée par N. Covakan (= N. Połarean) dans le n° de février du périodique du Couvent Saint-Jacques de Jérusalem, *Sion* 38 (1964), p. 33-36; elle a été traduite en français par M. Van Esbroeck dans le fascicule 187 (tome 41, 2) de la PO: *Barsabée de Jérusalem, sur le Christ et les Églises*, Turnhout 1982, p. 163-164. Dès 1968, M. Van Esbroeck avait utilisé ce texte dans ses deux articles: «La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561», dans AB 86 (1968), p. 351-371 (voir p. 362-368), et «Encore la lettre de Justinien, sa date: 560 et non 561», dans AB 87 (1969), p. 442-444. Pour A. de Halleux qui récuse l'attribution de ce texte à l'empereur Justinien (cf. «Un discours héortologique de Justinien?», dans AB 110 [1992], p. 311-328), plusieurs traits de la *Lettre* de Grigor Arcruneac' la rendent suspecte (voir p. 313-317). Dans sa réponse, M. Van Esbroeck, «*La lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapante en 562*», dans AB 112 (1994), p. 65-84, maintient l'authenticité des deux lettres et de leur attribution. H. Brakmann, «Ein unbeachtetes Echo des Hypapante-Briefes Kaiser Justinians», dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 34 (1991), p. 104-106, a montré que le déplacement de la fête, du 14 février au 2 du même mois, remonte bien à l'époque de Justinien.

du *Lectionnaire* de saint Jacques et bouleversent les années et les fêtes»[9].

Une seconde attestation de cette croyance émane du catholicos Yovhannēs Gabełean dont le pontificat se situe au cours des années 557-571[10]. Dans un traité *Sur l'Épiphanie du Christ*[11] qui semble devoir lui être attribué[12], il écrit à son tour: « Il (Cyrille de Jérusalem) affermit les fêtes, les lectures et les psaumes établis par les saints apôtres, puis après s'être informé, il disposa les mémoires des prophètes, des apôtres et des martyrs, et à la tête des fêtes il plaça l'Épiphanie»[13].

Aux siècles suivants, ces deux assertions seront reprises ou amalgamées par plusieurs auteurs. Anania Širakac'i (615?-690?), savant et computiste renommé[14], fait allusion dans son *Discours sur l'Épiphanie de notre Seigneur et Sauveur*[15] «aux dispositions rituelles du *Lectionnaire* de saint Jacques[16]», et il mentionne aussi «saint Cyrille (de Jérusalem) qui établit les lectures et les psaumes des deux fêtes[17]».

---

[9] Cf. M. Van Esbroeck, *Barsabée de Jérusalem*, p. 164-167.

[10] Sur ses œuvres, voir N. Polarean, *Écrivains arméniens*, p. 49-51; R. W. Thomson, *A Bibliography*, p. 223. D'après G. Garitte, *La Narratio de rebus Armeniae* (CSCO 132), Louvain 1952, p. 154-155, il serait mort en 574, après 17 ans de pontificat, tandis que pour N. Akinean, *Die Klassisch-Armenische Sprache und die Wiener Mechitaristen-Schule* (Nationalbibliothek 134), Wien 1932, p. 116, sa mort ne serait survenue qu'entre 576-578, date à laquelle se rallie S. S. Arevšatean, «Le "Livre des Êtres" et la question de l'appartenance de deux lettres dogmatiques anciennes», dans REArm 18 (1984), p. 27; N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient* (CSCO 574), Louvain 1999, p. 245, maintient la date de 574.

[11] Le texte est édité dans le *Girk' t'łt'oc'* (désormais *Livre des Lettres*), 2e édition, Jérusalem 1994, p. 215-220.

[12] Cf. G. Garitte, *La Narratio*, p. 204, et N. Polarean, *Écrivains arméniens*, p. 49.

[13] *Livre des lettres*, p. 220. Anania Širakac'i, dans son *Discours sur l'Épiphanie* (voir notes suivantes 328-331), reprend la même allusion quant à *l'Épiphanie placée en tête des fêtes*.

[14] Sur sa vie et ses œuvres, voir A. G. Abrahamyan, *Anania Širakac'u matenagrut'ywne. Usumnasirut'ywn* (Les œuvres d'Anania Širakac'i. Étude), Erévan 1944, p. 283-291; N. Polarean, *Écrivains arméniens*, p. 89-94; J.-P. Mahé, «Quadrivium et cursus d'études au VIIe siècle en Arménie et dans le monde byzantin d'après le "K'nnikon" d'Anania Širakac'i», dans *Travaux et Mémoires* 10 (1987), p. 159-206; R. W. Thomson, *A Bibliography*, p. 97-100.

[15] Cf. A. G. Abrahamyan, *Anania*, p. 283-291; sur ce texte voir: J.-P. Mahé, «Quadrivium», p. 165-167; Ch. Renoux, PO 200, p. 431; A. de Halleux, «La Nativité et l'Épiphanie dans le dialogue unioniste du VIIe au XIVe siècle», dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 68 (1992), p. 5-37 (voir p. 7-13).

[16] Cf. A. G. Abrahamyan, *Anania*, p. 285.

[17] *Ibidem*, p. 287. «Les deux fêtes», c'est-à-dire la commémoraison simultanée, dans l'Épiphanie du 6 janvier, de la naissance divine du Christ signifiée lors de son

Step'anos Siwnec'i (680-735)[18], dans une *Réponse à la lettre de l'évêque d'Antioche sur la foi*[19], traité dont l'attribution est incertaine[20], réunit les deux informations: «Jacques, le frère du Seigneur, établit, à Jérusalem, le *Lectionnaire*, et l'évêque Cyrille le reconnut»[21]. La même affirmation apparaît au fil des réponses qu'adresse Xosrovik T'argmanič' (= le Traducteur) (670?-730?)[22] aux *Questions d'un patriarche d'Antioche*[23] à propos de la célébration de la Nativité[24]: d'après lui, Jacques, le frère du Seigneur, est à l'origine de tout ce que célèbre l'Église arménienne[25]. Questions et réponses, réelles ou fictives[26], on

---

Baptême par la voix du Père, et de sa naissance humaine à Bethléem, thématique que les Grecs scindaient en deux, fêtes du 25 décembre et du 6 janvier, contrairement à l'Église arménienne. Tout au long de ses pages, Anania Širakac'i s'en prend à ce fractionnement de l'unique fête du 6 janvier «qui n'a pas été prévu par les apôtres et leurs successeurs, ... mais inventé par les disciples de Cérinthe» (cf. A. G. Abrahamyan, *Anania*, p. 283, 8, 12-13, 17, 21-22; p. 286, 22-23; p. 287, 3-7, 24-33; p. 290, 36-37; A. de Halleux, «La Nativité», p. 7-13). Par delà cette polémique contre l'usage des Grecs, c'est évidemment la christologie chalcédonienne qui est censurée: pour Anania Širakac'i, comme pour les théologiens arméniens précédents et suivants, scinder en deux la fête de l'Épiphanie (en 25 décembre et 6 janvier), c'est diviser le Christ en deux personnes. — Une autre interprétation a été proposée: les «deux fêtes» seraient celles de l'Épiphanie et de Pâques, car les deux traités que leur consacre Anania Širakac'i, séparés dans la tradition manuscrite connue, n'auraient constitué originellement qu'un seul ouvrage (cf. J.-P. Mahé, «Quadrivium», p. 164-167, où l'auteur rapporte une opinion d'A. Mat'evosyan). — Un recueil anonyme sur la célébration de la Nativité et du Baptême du Christ, contenu dans le manuscrit Erévan 2678 écrit entre 1426-1476, a été édité par K. Mkrtč'ean, dans *Ararat* 26 (1896), p. 49-52; il défend la célébration en un seul jour, le 6 janvier, de la fête de la Nativité et de celle du Baptême.

[18] Sur sa vie et ses œuvres, voir N. Polarean, *Écrivains arméniens*, p. 112-115; R. W. Thomson, *A Bibliography*, p. 201-202, et M. D. Findikyan, *The Commentary on the daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i* († 736), (OCA 270), Roma 2004, p. 40-56.

[19] *Livre des lettres*, p. 494 -514.

[20] Cf. N. Polarean, *Écrivains arméniens*, p. 114, et M. D. Findikyan, *The Commentary*, p. 53.

[21] Cf. *Livre des lettres*, p. 497.

[22] Cf. N. Polarean, *Écrivains arméniens*, p. 106-108, et R. W. Thomson, *A Bibliography*, p. 216.

[23] Cf. G. Yovsep'ean, *Xosrovik T'argmanič' et son œuvre* (en arménien), Valaršapat 1899, p. 187-197.

[24] Ce texte a été traduit en latin par F. C. Conybeare sous le titre suivant qui ne figure pas dans le manuscrit: «Dialogus de Christi die natali», dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 5 (1904), p. 327-334, pages reproduites dans F. C. Conybeare, *The Armenian Church: Heritage and Identity. Compiled, with Introduction*, by N. V. Nersessian, New York 2001, p. 797-802.

[25] Cf. F. C. Conybeare, «Dialogus», p. 327, 328, 329 et 331.

[26] Cf. A. de Halleux, «La Nativité», p. 20-24.

verra par la suite l'intérêt de ces pages quant à la fête de l'Annonciation dans l'Église arménienne, puisque le plus ancien manuscrit qui les conserve, le Matenadaran 2679 (folios 76r-79v), a été copié en 981[27]. Il faut enfin mentionner *Une vie arménienne de saint Cyrille de Jérusalem* connue par un manuscrit du XVe siècle, dans laquelle il est relaté que «Cyrille composa les écrits concernant les catéchumènes et ajouta au *Lectionnaire* de Jacques l'ordo des huit jours de la Nativité[28]».

TRADITIONS ARMÉNIENNES SUR L'ANNONCIATION

Constatant dans leur lectionnaire, auréolé à leurs yeux de patronages aussi célèbres, l'absence de la fête de l'Annonciation à la date où les Églises environnantes la célébraient dès le VIe siècle[29], les auteurs arméniens précédents et d'autres aussi ont apporté diverses réponses pour expliquer cette lacune.

Au cours de sa polémique contre le comput des Grecs, Anania Širakac'i fait allusion par deux fois, dans son *Discours sur l'Épiphanie*[30] rédigé au cours du VIIe siècle, à «l'Annonciation de Gabriel[31]», mais sans souffler mot de l'existence, dans son Église[32], d'une commémo-

---

[27] Et non en 971, comme l'indique F. C. Conybeare, *Dialogus*, p. 327 (cf. O. Eganyan, A. Zeyt'unyan, P'. Ant'abyan, *Catalogue des manuscrits du Matenadaran* I (en arménien), Erévan 1965, colonnes 852-853. Ce manuscrit a été reproduit en fac-similé, puis édité par A. Mat'evosyan, *A Book of Knowledge and Belief by the Priest David*, Erévan 1995-1997.

[28] Cf. E. Bihain, «Une vie arménienne de saint Cyrille de Jérusalem», dans *Mus* 76 (1963), p. 319-348 (voir p. 346-347).

[29] Cf. M. Van Esbroeck, «La lettre de Justinien», p. 351-371, et «Encore la lettre de Justinien», p. 442-444; A. H. M. Scheer, «Aux origines», p. 138-142; C. Maggioni, *Annunciazione*, p. 49-51; A. de Halleux, «Le comput éphrémien du cycle de la Nativité», dans *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, Leuven 1992, p. 2369-2382. Abraham d'Éphèse aurait prononcé son *Oratio in Annuntiationem Deiparae*, première homélie connue sur l'Annonciation et premier témoignage de l'existence de la fête, dans la première moitié du VIe siècle, entre 530 et 553. (cf. M. Jugie, *Homélies mariales byzantines*, PO 79 [tome 16, 3], Paris 1922, p. 429-447).

[30] Voir supra, p. 317, note 15.

[31] Cf. A. G. Abrahamyan, *Anania*, p. 288 et 289. Il faut lire, p. 288, 18: 25 mars et non 27 mars. La lecture d'Abrahamyan: *«ի քսան եւ եւթն մարտի, i k'san ew ewt'n marti, le 27 mars»*, résulte de l'indistinction fréquente dans les manuscrits entre les lettres-chiffres «Ե, 5 [de ԻԵ = 25 mars] » et «Է, 7 [de ԻԷ = 27 mars]».

[32] Dans ces deux passages, Anania conteste seulement la justesse du calcul des Grecs quant à la date du 25 mars pour l'Annonciation à Marie; pour lui, elle eut lieu le 6 avril. Les calculs d'Anania n'ont, bien entendu, pas plus de valeur que ceux des Grecs qu'il réfute quant aux dates réelles de cet événement; les spéculations computis-

raison de cet événement, célébration qui, nous le verrons par la suite, n'exista effectivement comme fête autonome en mars ou avril que trois siècles plus tard.

Dans la *Réponse à la lettre de l'évêque d'Antioche* attribuée à Step'anos Siwnec'i[33], l'auteur mentionne plusieurs fois l'Annonciation en des termes qui ne laissent aucune hésitation quant à son inexistence le 25 mars ou le 6 avril dans l'Église arménienne du VIIe-VIIIe siècle: «Vous dîtes: vous ne célébrez ni l'Annonciation le 25 mars, ni la Nativité le 25 décembre. Je te prie de nous apprendre en quels livres des apôtres ou des docteurs orthodoxes elles existent et pour quelles raisons vous les avez placées à cette date?[34]». Et plus loin, dans sa *Réponse*, revenant encore au cas de l'Annonciation, Step'anos écrit[35]: «L'Annonciation à la Vierge ... nous la fêtons assurément,nous aussi. De même que (nous fêtons) la Nativité et le Baptême en un seul jour[36], de même la Résurrection et l'Annonciation, et de cette façon: le 3 avril en effet, c'est l'accomplissement de la Passion du Seigneur, le 4 la Crucifixion, le 5 l'Ensevelissement et le 6 la Résurrection. Or, le même ange qui, le 6 avril, apporta la joyeuse annonce à la Vierge[37], le même encore, le 6 avril, (apporta)[38] la joyeuse nouvelle de la Résurrection. C'est pourquoi, à la gloire de la mère de Dieu, nous disons judicieusement les *Mecac'usc'ēk'*[39] le jour de la Résurrection[40]. Mais

---

tes anciennes apparaissent en effet comme des justifications des jours où les fêtes étaient célébrées à leur époque (voir infra, p. 341, note 165).

[33] Voir supra, p. 318, note 19.

[34] Cf. *Livre des lettres*, p. 497.

[35] *Ibidem*, p. 503.

[36] L'Épiphanie du 6 janvier, qui n'était que la célébration de la naissance du Christ selon le *Lectionnaire de Jérusalem* reçu en Arménie au Ve siècle, est devenue aussi, dès le VIe, celle de son Baptême (cf. PO 200, p. 428-433).

[37] Step'anos reprend ici la date du comput d'Anania Širakac'i (voir supra, p. 317 et 319); on peut également penser qu'ayant fréquenté d'autres Églises (cf. M. D. Findikyan, *The Commentary*, p. 44), il connaissait aussi les dates du 25 mars et du 6 avril.

[38] Le recueil anonyme publié par K. Mkrtč'ean (voir supra, p. 317, note 17) qui reprend ce texte de Step'anos Siwnec'i ajoute ici: «aux myrophores» (p. 51).

[39] Il ne s'agit pas du *Mecac'usc'ē* = *Magnifie* (l'hymne qui accompagne l'ode 9, le *Magnificat*), la quatrième hymne du canon de Pâques de l'hymnaire arménien, mais des *Mecac'usc'ēk' yarut'ean Teaṙn* selon les huit voix modales (les *Magnifie de la Résurrection du Seigneur*; cf. Ch. Renoux, «Un bilan», p. 62), hymnes réservées aux dimanches qui sont toujours transcrites après le canon du huitième jour de l'Épiphanie dans les manuscrits anciens (cf. Matenadaran Erévan 1577 du XIIIe s., 5848 de 1316, 8588 du XIIIe s., 9838 de 1193, etc.) et dans de nombreux hymnaires imprimés (cf. A. Ertlbauer, *Geschichte und Theorie der einstimmigen armenischen Kirchenmusik* [Musica Mediaevalis Europae Orientalis 3], Wien 1985, p. 9); en tête de l'Hymnaire, ces compositions mariales étaient ainsi facilement accessibles chaque dimanche. Des tradi-

pourquoi Jacques n'a-t-il pas institué dans le *Lectionnaire* la fête de l'Annonciation et pourquoi Cyrille ne s'en est-il pas soucié également? C'est que souvent elle tombait pendant la sainte Pâques de la Passion, le 6 avril[41]; c'est pourquoi, de nombreuses fois, ils[42] ordonnèrent de fêter, chaque dimanche, l'Annonciation avec la Résurrection»[43]. En bref, l'Annonciation comme fête autonome n'existe pas encore au VIII[e] siècle[44], parce que «les saints Pères ne l'ont pas instituée», affirme-t-il par la suite, mais on en fait mention chaque dimanche ainsi qu'à Pâques, conformément à une disposition que rappelle le catholicos Yovhannēs Awjnec'i dans le canon 24 du synode de Duin tenu en 719[45].

---

tions sans valeur leur donnent Movsēs Xorenac'i pour auteur (cf. N. Ter-Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium. Studien zu seiner Entwicklung*, Leipzig 1905, p. 70-102); il faut plutôt souligner leurs nombreuses ressemblances avec les hymnes mariales géorgiennes des huit voix modales du *iadgari*, l'Hymnaire géorgien ancien (cf. Ch. Renoux, «Un bilan», p. 62, et infra, notes 40, 43 et 45).

[40] «Le septième jour», indique l'auteur du recueil publié par K. Mkrtč'ean (p. 51), précision suivie de l'incipit du *Mecac'usc'ē* (= *Magnifie*) suivant: «**Որ զաւետիս հոգւոյն**, *Or zawetis hogwoyn…*», qui n'est pas le *Mecac'usc'ē* du canon du jour de Pâques; voici la traduction de ce texte: «*Toi qui de l'ange de feu reçus la joyeuse nouvelle de l'Esprit, réjouis-toi, comblée de grâce, le Seigneur est avec toi, Marie, inépousée*» (cf. *Hymnal of the Armenian Church*, Antélias 1997, p. 80).

[41] Sur la rencontre entre Pâques et le 25 mars ou le 6 avril, voir les témoignages anciens dans A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (Texte und Untersuchungen 121), Berlin 1977, p. 122-166 et 370-388.

[42] «Jacques et Cyrille», dans le texte de K. Mkrt č'ean, p. 51.

[43] Cette dernière recommandation concerne le chant, chaque dimanche, des *Mecac'usc'ēk' yarut'ean Teaṙ n* (les *Magnifie de la résurrection du Seigneur*), comme le réglemente le catholicos Yovhannēs Awjnec'i (717-728) lors du synode de Duin en 719 (cf. J.-P. Mahé, «L'Église arménienne de 611 à 1066», dans *Histoire du Christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur et autres, tome 4, Paris 1993, p. 457-547), dans le canon 24 de son *Discours synodal* (cf. M. Awgerean, *Domini Johannis Ozniensis Philosophi Armeniorum Catholici opera*, Venise 1834, p. 68-71). Le recueil anonyme publié par K. Mkrtč'ean (voir supra, p. 317, note 17) reprend ce texte de Step'anos Siwnec'i et ajoute: «mais ils ne disposèrent pas l'Annonciation dans le *Lectionnaire*».

[44] Les fragments arméniens, inauthentiques, des *Homélies sur Luc* d'Épiphane de Chypre qui pourraient servir d'arguments en faveur d'une célébration de l'Annonciation à une époque ancienne (cf. J. T. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, New York 1986, p. 97-98) ne font donc pas davantage autorité quant à l'existence éventuelle de la fête en Arménie au VI[e] siècle (cf. A. de Halleux, «Le comput éphrémien», p. 2369-2382 [voir p. 2380]).

[45] Pourquoi cette présence d'une hymne spéciale à la Vierge, «les *Magnifie de la Résurrection*», le jour de Pâques et les dimanches? Au-delà des justifications suivantes qu'apporte Yovhannēs Awjnec'i dans son *Discours synodal* (voir supra, note 43), vg.: «Si le Christ n'était pas né, il n'aurait pu ressusciter; comparaison entre le sein de la Vierge et le sépulcre d'où surgit le Christ, etc.», il faut, encore une fois, opérer un rapprochement avec l'hymnographie géorgienne ancienne. Dans les *Hymnes de la*

Un dernier témoignage, pour le VIII[e] siècle, quant à l'inexistence alors d'une célébration spéciale de l'Annonciation dans le rite arménien nous est apporté par Xosrovik T'argmanič' dans le *Dialogus de Christi die Natali* qui lui est attribué[46]. En réponse à la question qui lui est posée sur l'absence de la fête, l'auteur répond: «Les Arméniens ne célèbrent pas la fête de l'Annonciation parce que les saints Pères anciens ne l'ont pas instituée et qu'elle n'a été instituée que par la suite, mais nous ne l'avons pas acceptée de Justinien; nous, en effet, nous n'observons que ce que nous avons reçu des docteurs, et nous nous y tenons fermement». Et plus avant dans ses réponses il ajoutera: «Cependant nous fêtons[47] le jour de l'Annonciation après avoir célébré l'Épiphanie de notre Sauveur, afin que ne soit pas violé le saint jour du carême»[48]. Même si Xosrovik emploie ici le verbe տաւնել, *tawnel, fêter*, pour parler de l'Annonciation qui serait célébrée après l'Épiphanie, nous verrons qu'il ne s'agit pas d'un jour spécifiquement consacré à solenniser l'annonce de l'ange à Marie, mais d'une évocation qu'en faisait alors le rite arménien, et qu'il fait toujours, avec la lecture de la péricope Luc 1, 26-38, proclamée le quatrième jour de l'Épiphanie[49]. Et l'on notera aussi que Xosrovik exclut qu'il y ait une fête de l'Annonciation en carême, c'est-à-dire en mars-avril.

Plus avant dans le temps, jusqu'au X[e]-XI[e] siècle, le calendrier de l'Église arménienne ne comporte pas encore de fête autonome de l'Annonciation; nous en avons en effet une indication explicite de la part de Samuel Kamrǰajorec'i[50] (940?-1010?), supérieur du couvent de

---

Résurrection des manuscrits géorgiens Sinaï 20, 26, 34 et 40 du X[e] siècle (*Hymnographie liturgique géorgienne,* volumes II et III à paraître), il existe aussi, mais réparties sur les huit modes musicaux pour les dimanches entre Pentecôte et carême, une hymne spéciale, les *Éloges de la sainte Mère de Dieu*. Ces séries d'hymnes concernant Marie, tant en arménien qu'en géorgien, ont-elles été composées en vue de fournir le matériau nécessaire, lorsque s'est répandu l'usage du *théotokion* en conclusion de chaque hymne, usage dont Jean Damascène serait l'auteur (cf. Ch. Renoux, *Les Hymnes de la Résurrection* I: *Hymnographie liturgique géorgienne* [Sources Liturgiques I], Paris 2000, p. 19-20)? Les divers canons de l'Hymnaire arménien ancien n'ont pas ce *théotokion* en finale de chacune des hymnes accompagnant les odes bibliques de l'office du matin.

46 Voir supra, p. 318.

47 «տաւնեմք, *tawnemk'*», verbe qui désigne effectivement la *célébration* d'une fête.

48 Cf. G. Yovsep'ean, p. 191-193.

49 Voir infra, p. 329.

50 Sur sa vie et ses œuvres, voir N. Połarean, *Écrivains arméniens*, p. 162-164; R. W. Thomson, *A Bibliography*, p. 191.

Kamrǰajor[51]. Dans son *tōnapatčaṙ*[52], il écrit en effet à propos de la liturgie du quatrième jour de l'Épiphanie: «Le quatrième jour de l'octave, le canon[53] est célébré à Sion[54]. C'est là qu'est commémoré spécialement, comme il convient, le mystère de l'Annonciation, car l'annonce du Verbe incarné se fit par les prophètes et dans la citadelle de David»[55]. Samueł nous apprend donc qu'au Xe siècle il n'existe toujours pas de fête autonome de l'Annonciation, mais que la visite et le message de l'ange Gabriel à Marie sont rappelés le quatrième jour de l'Épiphanie par la lecture de la péricope Luc 1, 26-38[56], comme l'indiquait aussi Xosrovik T'argmanič'[57].

JACQUES, LE FRÈRE DU SEIGNEUR, ET GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR

Nonobstant ces indications sur l'inexistence d'une fête spéciale de l'Annonciation, encore au Xe siècle, des écrits arméniens, plus tardifs que les précédents, il est vrai, ont voulu obvier à cette absence. Selon une notice légendaire conservée dans le manuscrit Paris Bibliothèque Nationale 311 du XVIIe siècle (folios 208v-216)[58], l'Annonciation au-

---

[51] Monastère situé en Aršarunik', nom ancien d'une région située au nord-ouest d'Ēǰmiacin, (cf. Ł. Ališan, *Armeniaca. Historiens et histoires de l'Arménie* [en arménien], tome 2, Venise 1901, p. 285-287; H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen mit Beiträgen zur historischen Topographie Armeniens*, Strasbourg 1904, p. 438).

[52] Livre de l'explication des fêtes, encore inédit, analogue au *Rational* de Durand de Mende (cf. PO 200, p. 446-449).

[53] C'est-à-dire les textes liturgiques (péricopes bibliques et psaumes) et la partie rubricale de la célébration (cf. PO 168, p. 173).

[54] *Ibidem*, p. 195, l'église de Jérusalem située à l'emplacement de la citadelle de David, sur la colline de Sion, là où avait lieu, au Ve siècle, la station du quatrième jour (*ibidem*, p. 218-219).

[55] D'après le manuscrit Venise San Lazzaro 475 de 950.

[56] Cf. PO 168, p. 218-219.

[57] La longue homélie de Zacharie le Catholicos (855-877) *sur l'Annonciation* (cf. M. Van Esbroeck, «Une homélie de Zacharie le Catholicos sur l'Annonciation», dans *Handes Amsorya* 101 [1987], p. 487-503) est placée dans le čaṙǝntir-homéliaire Érévan 7443, de 1353, au début de l'année liturgique, «le cinquième jour» de l'Épiphanie, et elle commente à la fois la péricope Luc 1, 26-38 du quatrième jour de la liturgie hiérosolymitaine et arménienne et celle du cinquième jour, Luc 1, 39-56 (cf. PO 168, p. 218-219 et 219-221); en raison de ce commentaire de péricopes évangéliques afférentes à deux jours liturgiques bien distincts, cette homélie est vraisemblablement constituée de deux textes originellement indépendants.

[58] Un *žołovacoy*, recueil de textes théologiques consacré en majeure partie à la question de l'union entre les Églises (cf. R. H. Kévorkian - A. Ter-Stépanian, *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale de France*, Paris 1998, col. 899). La même notice figure dans le manuscrit 156, p. 388 (XVIIIe s.) du Couvent Surb Nšan de Sé-

rait été introduite par Jacques, le frère du Seigneur, et placée au terme des huit jours de Pâques[59]. Une autre tradition, tout aussi fictive que la précédente et divulguée principalement par les livres liturgiques, attribue son instauration à saint Grégoire l'Illuminateur (298-314), le fondateur de l'Église arménienne. Voici le texte que l'on peut lire dans le *Synaxaire arménien* dont la plus ancienne recension[60], celle de Ter Israyel, se situe aux environs de 1240: «Le 15 nawasard et le 25 août, c'est la fête de la Très-Sainte Mère de Dieu qu'établit saint Grégoire l'Illuminateur»[61]. Des deux dates précédentes, la première correspond au jour où, sous le régime de l'ancienne année solaire arménienne, l'Annonciation fut célébrée pour la première fois comme fête autonome, nous y reviendrons[62]; la seconde résulte de l'établissement par Yovhannēs Sarkawag, en 1116, d'une nouvelle ère fondée sur un calendrier fixe qui, tout en conservant les dénominations anciennes des mois (*nawasard, hori, sahmi*, etc.),débutait le 11 août du calendrier julien et le I[er] nawasard de la précédente année solaire désormais abandonnée[63]. Le 15 nawasard arménien correspondait ainsi au 25 août du calendrier julien, date à laquelle l'Église arménienne n'a jamais célébré l'Annonciation[64]. Quant à attribuer l'instauration de la fête à saint Grégoire l'Illuminateur, il s'agit avec évidence d'accréditer une innovation, en lui conférant une lointaine origine et le patronage du Père de l'Église arménienne. Mais celle-ci ne pouvait assurément, au IV[e] siècle, célébrer une fête qui n'existait alors dans aucune autre Église.

---

baste (cf. T. Gouschakian, *Katalog der armenischen Handschriften des Klosters Sourb Neschan in Sebaste*, Wien 1961, p. 107, en arménien), actuellement manuscrit 3325 du Couvent Saint Jacques de Jérusalem (cf. N. Polarean, *Grand Catalogue of St. James Manuscripts*, volume X, Jérusalem 1990, p. 172, en arménien); le manuscrit 47 des Méchitharistes de Wien est une copie incomplète de celui de Sébaste (cf. J. Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*, Wien 1895, p. 213-233).

[59] Voir la traduction de ce texte dans Ch. Renoux, «Les fêtes et les saints de l'Église arménienne de N. Adontz», dans REArm 14 (1980), p. 287-305 (voir p. 302-304).

[60] Voir la brève présentation récente de G. Winkler, «Der armenische Ritus», dans *The Christian East* (OCA 251), Rome 1996, p. 270-271, qui renvoie aux travaux antérieurs concernant les quatre recensions du *Synaxaire*.

[61] Cf. G. Bayan - M. De Saxe, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel* I. *Mois de nawasard*, PO 23 (tome 5, 3), Paris 1910, p. 433; même indication dans les manuscrits Wien Méchitharistes 7 de 1438 et 219 de 1591 (cf. J. Dashian, *Catalog*, p. 40 et 564).

[62] Voir infra, p. 327-329.

[63] Cf. E. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, Paris 1859, p. 111-115; V. Grumel, *La chronologie (Traité d'Études Byzantines I)*, Paris 1958, p. 179.

[64] Voir infra, p. 328.

Du parcours précédent, il découle donc qu'au Xe siècle, il n'y avait encore d'autre présence de l'Annonciation dans le rite arménien que lors de la liturgie du quatrième jour de l'Épiphanie, héritée du *Lectionnaire de Jérusalem* du Ve siècle lequel prescrit ce jour-là la lecture, maintenue au cours des siècles, de Luc 1, 26-38.

LE QUATRIÈME JOUR

Quelle est donc cette «célébration» de l'Annonciation que Xosrovik T'argmanič' place après l'Épiphanie et qui, selon Samuel Kamrǰajorec'i, se situait «le quatrième jour» de cette solennité? Dans ces trois derniers mots, on reconnaîtra immédiatement le début de la rubrique de la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem*: «Le quatrième jour de l'octave, le canon est célébré à Sion»[65]. Dans les années 419-439, l'assemblée eucharistique des fidèles de la Ville Sainte se tenait ce jour-là en l'église de Sion, héritière supposée des traditions de la cité de David[66], le roi-prophète dont la descendance conduit, selon les évangiles, à Jésus, le Fils de David[67]. Comme durant toute l'octave de l'Épiphanie, la liturgie hagiopolite du Ve siècle continuait en ce «quatrième jour» à célébrer la naissance du Christ, non seulement avec les textes des annonces davidiques proclamées dans les psaumes 109[68] et 131[69], mais elle évoquait aussi, avec la lecture des péricopes *Galates* 4, 1-7[70] et *Luc* 1, 26-38, la femme et la Vierge Marie à laquelle il fut donné de mettre au monde le Fils du Très Haut selon l'annonce de l'ange Gabriel[71].

---

65 Cf. PO 168, p. 218-219..

66 *Ibidem*, p. 195, et P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century*, Oxford 1990, p. 282-308.

67 Matthieu 9, 27.

68 «Avant l'étoile du matin, je t'ai engendré», Ps 109, 3.

69 «Souviens-toi, Seigneur, de David ... j'établirai sur ton trône le fruit de ton sein», Ps 131, 1.11.

70 «Dieu envoya son Fils né d'une femme», Galates 4, 4.

71 «Tu vas concevoir et enfanter un fils»; cf. PO 168, p. 218-219. Les huit jours de l'Épiphanie forment *une seule fête*, ainsi que le précise la rubrique du *Lectionnaire de Jérusalem* à l'issue des textes de la liturgie du huitième jour: «Le canon des assemblées de la sainte Épiphanie est achevé» (cf. PO 168, p. 224-225). Aussi Hésychius de Jérusalem dans sa sixième homélie *en l'honneur de sainte Marie* prononcée le quatrième jour de l'Épiphanie, sur laquelle on reviendra (voir l'Excursus I, p. 332-336), parle-t-il du «présent jour de fête» (cf. M. Aubineau, *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* [Subsidia Hagiographica 59; désormais SH], Bruxelles 1978, p. 194-195); dans la *Vie de saint Euthyme le Grand*, il est mentionné également que le saint quittait

Ce quatrième jour, au V^c siècle, n'est donc ni une mémoire spéciale de Marie, ni une fête de l'Annonciation, mais cet événement y est rappelé, comme le seront en d'autres jours de l'octave de l'Épiphanie plusieurs événements évangéliques[72], puisque l'annonce de l'ange constitue les prémices de la naissance du Christ, unique thème de la célébration de ces huit jours[73]. Avant d'être fragmentée en plusieurs fêtes, la venue du Verbe dans la chair fut ainsi célébrée dans ses préparations et son accomplissement, ainsi qu'on le voit dans la liturgie hagiopolite pour les événements liés à la fête de Pâques[74]; et, comme dans toutes les célébrations, la péricope évangélique Luc 1, 26-38 constituait bien entendu la lecture la plus caractéristique de ce quatrième jour, ce qui permettait aux auteurs arméniens précédents d'affirmer que la commémoraison de l'annonce faite à Marie n'était nullement absente du rite arménien.

À cette liturgie du quatrième jour de l'Épiphanie telle qu'elle est organisée dans le *Lectionnaire de Jérusalem*, le rite arménien est resté fidèle: si les textes des psaumes et des péricopes bibliques n'ont jamais été changés au cours des siècles, jamais non plus ce jour n'a reçu le titre de fête de «l'Annonciation[75]»; cette appellation n'apparaîtra, nous le verrons, qu'avec les lectionnaires du XII^c siècle. Telle fut la situation jusqu'au X^c siècle bien avancé, puisque Samuel Kamrǰajo-

---

sa laure du diocèse de Jérusalem pour se retirer au désert, le 14 ou le 15 janvier, après « les saintes Théophanies» (voir l'Excursus II, p. 336-337).

[72] Le troisième jour (cf. PO 168, p. 217-219), la liturgie hagiopolite évoquera la fuite en Égypte, le massacre des enfants de Bethléem et la venue à Nazareth de la famille de Joseph (Mt 2, 13-23); le cinquième jour (cf. PO 168, p. 218-221), la visite de Marie à sa cousine Élisabeth (Lc 1, 39-56).

[73] Aussi il n'y a pas lieu d'estimer que l'*Homélie* VI d'Hésychius de Jérusalem *en l'honneur de sainte Marie, la mère de Dieu,* dans laquelle est évoquée brièvement l'Annonciation (cf. M. Aubineau, *Les Homélies*, p. 170-205), n'a pu être prononcée en ce quatrième jour (cf. C. S. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* [Théologie Historique 98], Paris 1995, p. 393-395, et S. J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2002, p. 117-118); voir infra l'Excursus I, p. 332-336.

[74] Les péricopes de la liturgie de Pâques rappellent en effet l'ensevelissement du Christ, sa résurrection et son ascension (cf. PO 168, p. 310-315). Sur la célébration globale des événements de l'Incarnation et de Pâques dans les premiers siècles, voir R. Taft, «Historicisme: une conception à revoir», dans *La Maison-Dieu* 147 (1981), p. 61-83, et Ch. Renoux, «En tes murs Jérusalem: histoire et mystère», dans *La Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode* (BEL 27), Rome 1982, p. 241-260.

[75] Dans la tradition manuscrite des čašoc', ce jour est toujours appelé «le quatrième jour»; la disparition, dans les čašoc' tardifs, de cette rubrique hagiopolite de même que leur ouverture à la thématique baptismale n'ont jamais entraîné un autre choix de psaumes et de péricopes bibliques pour l'assemblée eucharistique (cf. PO 200, p. 428-433, et PO 214, p. 117-118 et 154).

rec'i affirme encore, dans les années 940-1010, que c'est en ce quatrième jour seulement que l'on fait mémoire de l'annonce de l'ange Gabriel à Marie.

LE 15 NAWASARD

Dans les plus anciens manuscrits de types divers[76] du cycle liturgique annuel arménien où la fête apparaît explicitement comme autonome, elle figure toujours à la date du 15 nawasard — «**Նաւասարդի ԺԵ**, *nawasardi* 15[77]» —, dénomination de l'un des treize mois de l'année mobile arménienne qui fut en vigueur jusqu'à la réforme effectuée par Yovhannēs Sarkawag (1050-1129) en 1116[78]. Le čašoc'[79] Érévan Maténadaran (=Bibliothèque) 832 est le premier et le plus ancien manuscrit où la fête est inscrite à cette date sous le titre, inusité jusque-là, de l'*Annonciation*: «**Նաւասարդի ԺԵ սրբոյ Աստուածածնի աւետեաց**; *Nawasardi* 15, *srboy Astuacacni aweteac'*; *le* 15 *nawasard, de l'Annonciation à la sainte Mère de Dieu*». Cette notice, comme l'ensemble du manuscrit lui-même, a été copiée en 1154 sur un modèle plus ancien datant des années 960-1080; son copiste, dénommé Gēorg, vivait vraisemblablement au Couvent de Drazark, en Cilicie[80].

Selon l'année fixe instaurée par Yovhannēs Sarkawag en 1116, le 15 nawasard devenait désormais le 25 août du calendrier julien, puisque le célèbre computiste arménien fit commencer sa nouvelle ère le 11 août[81]. Lorsque l'Église arménienne commença à célébrer l'Annonciation pour la première fois un 15 nawasard, plus de quatre siècles après son instauration au VIe siècle, époque où la fête apparaît en di-

---

[76] Lectionnaires, homéliaires, hymnaires, synaxaires, ordos.

[77] Les manuscrits Érévan 832 de 1154, Venise 599 du XIIe s., Pontificio Leoniano Collegio Armeno 2 de 1230, Érévan 3266 du XIIIe s., Paris 337 du XIVe-XVe s., etc.; les témoins plus anciens ou contemporains de ces derniers (cf. PO 200, p. 521-522) ne mentionnent pas cette fête autonome qui ne figurait pas encore dans les modèles que reproduisaient leurs copistes.

[78] Voir supra, p. 324, note 63. L'origine de ces appellations mensuelles, incertaine pour E. Dulaurier, *Recherches*, p. 10-13, proviendrait en grande partie du monde iranien selon R. Schmitt, «Zu den alten armenischen Monatsnamen», dans *Annual of Armenian Linguistics* 6 (1985), p. 91-100.

[79] Livre comprenant les fêtes célébrées au cours de l'année, leur date, les psaumes et les lectures bibliques de la liturgie eucharistique, mais sans aucune autre indication au-delà de la péricope évangélique.

[80] Pour une description plus complète du manuscrit, voir PO 221 [tome 49, 5], p. 538-541. À notre connaissance, aucun manuscrit liturgique arménien, čašoc' ou autre, antérieur au Érévan 832, ne fait état d'une fête de l'Annonciation au 15 nawasard.

[81] Voir supra, p. 324

verses Églises[82], ce n'est pas à la date du 15 nawasard /25 août qu'elle pouvait l'inscrire dans ses livres liturgiques[83], alors que toutes les autres Églises la célébraient le 25 mars ou le 6 avril[84]. La date du 15 nawasard correspond au jour où l'Église arménienne, se trouvant encore sous le régime de l'année mobile, célébra l'Annonciation pour la première fois dans les mois de mars-avril des autres Églises. Or, le mois de nawasard fut en occurrence avec les mois de mars-avril dans les années 960-1080[85], et puisque Samuel Kamrǰajorec'i, mort en 1010, ignore encore la fête[86], celle-ci n'a donc pu être instaurée en tant que célébration autonome et spécifique, le 15 nawasard, que dans les années 1010-1080. Qui fut à l'origine de cette innovation? L'histoire n'en a pas gardé trace; tout au plus peut-on suggérer que, durant cette période, le développement des relations avec le clergé grec[87] et avec le monde latin[88] incitèrent sans doute l'Église armé-

---

[82] Voir supra, p. 319, note 29.

[83] Cependant cette date du 15 nawasard/25 août, écho de la transformation de l'année mobile en année fixe, est demeurée dans quelques témoins manuscrits postérieurs à la réforme de Sarkawag, par exemple, le tōnac'oyc' (= ordo) Venise 828 de 1287, le čašoc' Venise 727 de 1427, les manuscrits du *Synaxaire:* «Le 15 nawasard et le 25 août, fête de la très sainte Mère de Dieu établie par saint Grégoire l'Illuminateur» (cf. PO 23, p. 433).

[84] Ces deux dates, 25 mars et 6 avril, connues d'Anania Širakac'i et de Step'anos Siwnec'i dans leur polémique contre le comput grec de la Nativité et de Pâques (voir supra, p. 319-321), n'apparaissent dans la tradition des manuscrits liturgiques arméniens qu'à partir du XIIIe siècle (vg. Érévan 2781 du XIIIe s., 940 du XIIIe-XIVe s., 4911 de 1309, 7408 de 1356, etc.). Elles sont entrées dans la tradition des livres liturgiques arméniens vraisemblablement par l'intermédiaire de la traduction d'un ménologe grec du Xe siècle connu par un seul manuscrit arménien, le Wien 1048 de 1302 (cf. H. Oskian, *Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien*, Wien 1963, p. 692-714; sur ce manuscrit voir U. Zanetti, «Apophtegmes et histoires édifiantes dans le synaxaire arménien», dans AB 105 [1987], p. 167-199); l'Annonciation y est indiquée au 25 mars (cf. H. Oskian, *Katalog*, p. 704), mais aussi le 29 areg/6 avril (*ibidem*, p. 705), date de la fête selon le *Synaxaire de Ter Israyel* (cf. PO 102 [tome 21, 2], p. 247-250) qui la prévoit aussi le 7 avril (*ibidem*, p. 252-260). De nombreux manuscrits placent également la fête le mercredi après le Dimanche Nouveau (dimanche qui fait suite à celui de Pâques); voir, par exemple les manuscrits Wien 5 de 1223-1261, Érévan 936 du XIIIe s., Jérusalem 30 de 1331 etc.).

[85] Cf. E. Dulaurier, *Recherches*, p. 385-386; I. Abuladze, *Relations littéraires géorgiennes et arméniennes* (en géorgien), Tiflis 1944, p. 043; G. Garitte, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle*), SH 30, Bruxelles 1958, p. 188.

[86] Voir supra, p. 322-323.

[87] Cf. F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1900, p. 154-164; J.-P. Mahé, «L'Église arménienne», p. 524-531.

[88] Cf. P. Halfter, *Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter*, Köln 1996, p. 110-121.

nienne à insérer dans son calendrier liturgique une fête que l'on célébrait alors partout ailleurs.

LES TEXTES DE LA CÉLÉBRATION DU ÉRÉVAN 832

«Le 15 nawasard, de l'Annonciation à la sainte Mère de Dieu, et ce canon est exécuté:

Psaume 67, antienne: *Le Seigneur donnera la parole à ceux qui annoncent* (Ps 67, 12).
Lecture des Proverbes: *Du fruit de la justice pousse un arbre de vie* ... (Pr 11, 30-12, 4).
Lecture du prophète Zacharie: *Exulte et réjouis-toi, fille de Sion* ... (Za 2, 10-13).
Lecture du prophète Malachie: *Ainsi parle le Seigneur: voici que moi, j'envoie mon ange* ... (Ma 3, 1-2a).
Lecture du prophète Isaïe: *Ainsi parle le Seigneur: comme ils sont beaux sur la montagne les pas du messager* ... (Is 52, 7-10).
Lecture de la Deuxième Épître de l'apôtre Paul aux Corinthiens: *Or, vous, vous êtes le temple du Dieu vivant* ... (2 Co, 6, 16b-18).
Alleluia (Ps) 95.
Évangile de Luc: *Et au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé* ... (Lc 1, 26-38)».

Tous ces textes qui sont demeurés ceux de la liturgie actuelle[89] évoquent la venue d'un messager, l'ange de l'alliance, figure de l'ange Gabriel qui apporta la bonne nouvelle à Marie; le Psaume 67, 12, les péricopes Zacharie 2, 10-13, Malachie 3, 1-2 et Isaïe 52, 7-10 y font directement allusion. Proverbes 11, 30-12, 4, fut choisi vraisemblablement à cause du premier verset: «Du fruit de la justice germe l'arbre de vie», le Verbe qui prit chair en Marie étant à la fois l'arbre de vie et le fruit de sainteté né de Marie. Elle devint ainsi le temple de Dieu (2 Corinthiens 6, 16-18), comme le lui annonce l'ange Gabriel (Luc 1, 26-38).

Cet ensemble de textes n'est pas propre au Érévan 832. Si tous se retrouvent aussi dans le Supplément d'un seul lectionnaire, le manuscrit Wien 3 du Xe-XIe siècle, mais pour la fête de la Théotokos, le 15 août[90], il est plus surprenant de constater que ces péricopes figu-

---

[89] Cf. *Tōnac'oyc'*, Jérusalem 1915, p. 482-483.

[90] Cf. PO 200, p. 492, et PO 214, p. 104 et 236-237; toutefois dans ce manuscrit, la péricope de Zacharie est Zacharie 2, 14-17, et celle de 2 Corinthiens, 2 Co 6, 16b-7, 1. Ces textes pouvaient être employés, le 15 août, comme expressions de la thématique

rent déjà dans la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* pour le 25 mars, l'Annonciation de la sainte Mère de Dieu[91]. Le nombre de péricopes identiques en géorgien et en arménien est trop important pour être dû au hasard de choix faits en des lieux et des siècles différents. La rencontre entre les deux lectionnaires peut-elle s'expliquer? Soulignons d'abord que le canon des lectures de la version géorgienne du *Lectionnaire* hagiopolite pour le 25 mars ne provient pas d'un lectionnaire byzantin auquel auraient emprunté également les organisateurs arméniens de la liturgie du 15 nawasard, et que ce n'est pas non plus dans les lectionnaires syriaques qu'il faut en voir la source[92]: dans l'une et l'autre de ces deux traditions, en effet, les péricopes choisies sont différentes de celles des documents géorgien et arménien précédents[93].

La rubrique d'introduction de la fête dans l'un des manuscrits géorgiens du *Lectionnaire* hagiopolite nous apporte la réponse, semble-t-il, car c'est à Jérusalem que vit le jour le canon géorgien des lectures utilisé pour l'Annonciation. Le manuscrit de Lathal (Xe siècle) de la version géorgienne du *Lectionnaire* hagiopolite possède en effet pour le 25 mars la précision suivante: «*In Probatica*, Annuntiatio sanctae Virginis a Gabriel angelo»[94]. Sur le lieu de la piscine de la Porte Probatique où Jésus avait guéri le paralytique[95], il y avait au Ve siècle une église à laquelle demeurait attachée la mémoire de la de-

---

«assomptioniste» instaurée par les *Transitus Mariae* (cf. PO 214, p. 237); ce canon de textes n'est pas celui du 15 août.

[91] Cf. M. Tarchnischvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (*Ve-VIIIe siècle*), CSCO 188-189, Louvain 1959, p. 43-44 (texte) et 40-41 (traduction), n°s 267-276. Une seule différence existe: la lecture de 2 Co 6, 16-17 est remplacée par Philippiens 4, 4-9.

[92] Bien entendu, la lecture de Luc 1, 26-38, l'annonce de l'ange à Marie, présente en ce jour dans tous les lectionnaires, s'imposait à toutes les Églises.

[93] Pour les Églises de tradition grecque, voir J. Mateos, *Le typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle,* tome I (OCA 165), Rome 1962, p. 252-257; I. M. De Vries, *The Epistels, Gospels of the Byzantine liturgical year,* Ramsgate 1954, p. 32; pour la tradition syriaque, voir P. Kannookadan, *The East Syrian Lectionary. An historico-liturgical,* Rome 1991, p. 30-33 où sont rassemblées, dans la période liturgique Annonciation-Nativité, les péricopes de divers lectionnaires syriaques anciens faisant mémoire de l'Annonciation (par exemple, le manuscrit 224 de 1311, de la British Library [W. Wright, *Catalogue of syriacs manuscripts in the British Museum,* London 1870-1872, p. 154, 2; p. 156, 23]; W. F. Macomber, «The Chaldean Lectionary System of the Cathedral Church of Kokhe», dans OCP 33 (1967), p. 483-516).

[94] CSCO 188-189, n° 267.

[95] Cf. Jn 5, 2-15.

meure et de la sépulture de Joachim et Anne, les parents de Marie[96] et, au VI[e] siècle, on y voyait aussi le lieu de la naissance de la Vierge[97]. La célébration de l'Annonciation instaurée au VI[e] siècle[98] avait donc à Jérusalem un lieu de station tout trouvé[99], lieu que mentionnent d'ailleurs les versets des péricopes Isaïe 52, 7 et Zacharie 2, 11 dans lesquels l'allusion à *Sion* rappelle l'antique dénomination de Jérusalem.

En instaurant, le 15 nawasard d'une année mobile du XI[e] siècle, la célébration de l'Annonciation comme fête autonome, l'Église arménienne la plaçait ainsi à la date où les autres Églises la célébraient et, en empruntant à la liturgie hagiopolite le canon des lectures, elle prolongeait aussi l'enracinement hiérosolymitain de son *Lectionnaire* reçu de la Ville Sainte au V[e] siècle[100]. Les relations de l'Église arménienne, persistante dans son refus des décisions christologiques de Chalcédoine, n'étaient pas coupées,on le sait, avec une Église qui les avait acceptées[101]; l'existence de couvents arméniens à Jérusalem dès le VI[e] siècle et par la suite[102], et la présence continuelle de moines

---

[96] Cf. H. Vincent - F.-M. Abel, *Jérusalem*, tome second: *Jérusalem Nouvelle*, Paris 1914, p. 669-742; C. Kopp, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, p. 364-371; J. T. Milik, «La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine», dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 37, 7 (1961), p. 127-189 (voir p. 169-171).

[97] Les *Itinéraires* de voyages du VI[e] siècle mentionnent une *ecclesia sanctae Mariae, basilica sanctae Mariae* (cf. D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jérusalem 1955, n[os] 687-689).

[98] Voir supra, p. 327-328.

[99] Il ne semble pas en effet qu'il y ait eu alors, à Jérusalem même, un autre lieu dédié à Marie (cf. Baldi, *ibidem*, p. 784, voir «Maria»); l'église Sainte-Marie-la-Neuve (la Nea) ne fut achevée qu'en 543 (cf. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, p. 259-260). Abraham prononce son homélie sur l'Annonciation entre 530-553 (voir supra, p. 319).

[100] Cf. PO 168, p. 170-172.

[101] Cf. R. W. Thomson, «Jerusalem and Armenia», dans *Studia Patristica*, vol. XVIII, 1, *Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference*, edited by E. Livingstone, Leuven 1989, p. 77-91.

[102] Des fouilles entreprises à Jérusalem au nord de la Porte de Damas, dans les années 1991-1992, ont mis au jour les restes d'un monastère arménien du VI[e]-VII[e] siècle; une inscription arménienne à «Pierre de Sodk» (cf. D. Amit - S. R. Wolf, «Excavations at an early Armenian Monastery in the Morasha Neighbourhood of Jerusalem», dans H. Geva, *Ancient Jerusalem revealed*, Jerusalem 1994, p. 292-298, et M. E. Stone, «A Reassessment of the Bird and the Eustathius Mosaics», dans M. E. Stone - R. E. Ervine - N. Stone, *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, Leuven 2002, p. 203-219) fait-elle allusion au *Couvent de Pierre* de la liste d'Anastas vardapet (VII[e] siècle); cf. L. Alishan, *Deux descriptions arméniennes des Lieux saints de Jérusalem*, Venise 1896, p. 5). Ce Couvent devait avoir un scriptorium, puisqu'il en existait un, déjà au début du V[e] siècle, dans le monastère latin de Rufin (cf. *Apologia contra Hieronymum* II, 11, éd. M. E. Simonetti, *Tyrannii Rufini Opera* [CCL 20], Turn-

arméniens dans la Ville Sainte et les laures de Palestine[103] constituaient des relais naturels avec la lointaine Église du Caucase. Déjà émise à propos des ressemblances entre version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* et lectionnaires arméniens du VIIIe siècle[104], l'hypothèse d'emprunts arméniens à la liturgie de l'Église hiérosolymitaine d'orthodoxie chalcédonienne[105], plusieurs siècles après le début de l'antichalcédonisme arménien[106], reçoit un nouvel argument avec le canon des lectures de l'Annonciation. L'attachement de l'Église arménienne à la tradition liturgique grecque de l'Église-Mère est ainsi manifestée une nouvelle fois.

EXCURSUS I: L'HOMÉLIE VI D'HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM ET LE QUATRIÈME JOUR DE L'ÉPIPHANIE

L'homélie VI d'Hésychius de Jérusalem, *De S. Maria Deipara*, minutieusement introduite, éditée, traduite et interprétée par M. Aubineau[107], débute par trois paragraphes de commentaires consacrés au récit de l'annonce faite à Marie par l'archange Gabriel de la naissance de Jésus, Luc 1, 26-38; cette péricope constitue la lecture évangélique du quatrième jour de l'Épiphanie dans le *Lectionnaire de Jérusalem* conservé en arménien et témoin de la liturgie hagiopolite pour le début du Ve siècle[108], c'est-à-dire à l'époque d'Hésychius. Est-ce en ce jour-là que le célèbre didascale de l'Église de Jérusalem, mort aux en-

---

hout 1961, p. 91-92). L'existence de couvents arméniens à Jérusalem, dont témoigne la liste prolixe d'Anastas vardapet, n'est sans doute pas dénuée de tout fondement (cf. N. Garsoïan, «Le témoignage d'Anastas vardapet sur les monastères arméniens de Jérusalem à la fin du VIe siècle», dans *Mélanges Dagron* [*Travaux et Mémoires* 14], Paris 2002, p. 257-267).

[103] Cf. K. Hintlian, *History of the Armenians in the Holy Land*, Jerusalem 1976, p. 1-10 et 16-28; L. Perrone, «Monasticism in the Holy Land: from the Beginnings to the Crusaders», dans POC 45 (1995), p. 31-63, et J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism* (Dumbarton Oaks Studies XXXII), Washington 1995, p. 46, 67, 250-251.

[104] PO 214, p. 135-140.

[105] Cf. C. Von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem* (Théologie Historique 20), Paris 1972, p. 36-41.

[106] Cf. J.-P. Mahé, «La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures historiographiques des IXe-XIe siècles», dans *Il Caucaso*: *Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, Spoleto 1996, p. 927-961; M. Van Esbroeck, «Ein Jahrtausend armenischer antichalkedonischer Literatur», dans *Annuarium Historiae Conciliorum* 30 (1998), p. 146-184.

[107] *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* (SH 59), Bruxelles 1978, p. 170-205.

[108] Cf. PO 168, p. 218-219.

virons de 451, prononça cette homélie dans laquelle il évoque non seulement l'annonce de l'archange Gabriel à Marie, mais aussi les événements entourant la naissance de Jésus? En raison du commentaire prolongé que fait Hésychius de la péricope de Luc et aussi de ses allusions à l'antique Sion, alors que la station de ce quatrième jour se tient précisément en l'église de «la Sainte-Sion», M. Aubineau a émis l'hypothèse, et nous allons la voir confirmée, que la prédication de cette homélie a bien eu sa place originelle en ce jour de l'octave de l'Épiphanie, tout en admettant qu'elle pourrait avoir été remaniée afin d'être prêchée pour la fête de Marie, la Théotokos, le 15 août dans le calendrier hagiopolite du Ve siècle[109].

Cette réserve de l'éditeur d'Hésychius s'explique sans doute par la prise de position antérieure de R. Caro qui, dans son étude des homélies mariales du Ve siècle, écrivait que le didascale la prononça le 15 août, de même que son autre homélie mariale, l'homélie V dans l'édition de M. Aubineau[110]. Comme cette dernière en effet, l'homélie VI exploite le récit de l'Annonciation; mais puisqu'elle ne mentionne pas le titre de «Θεοτόκος» et exalte plus sobrement que la précédente la maternité divine de Marie, elle est antérieure à la querelle nestorienne pour R. Caro, ce que reconnaît aussi M. Aubineau. Il faut souligner toutefois qu'à la différence de ce dernier, R. Caro n'a pris en compte, dans son étude de l'homélie VI, ni les textes ni le lieu de la liturgie hagiopolite du «quatrième jour» de l'Épiphanie[111], ensemble célébrationnel si visiblement sous-jacent à la prédication d'Hésychius, nous allons le voir[112]. Refuser ce lien entre liturgie hagiopolite du quatrième jour et homélie VI d'Hésychius, ce serait le récuser aussi pour toutes les autres homélies du didascale tellement imprégnées d'allusions aux textes liturgiques de fêtes hiérosolymitaines bien déterminées à l'occasion desquelles il les prononça[113].

La prise de position de R. Caro a été adoptée, postérieurement à la publication de l'ouvrage de M. Aubineau, par S. C. Mimouni[114] et S. J.

---

[109] Cf. M. Aubineau, *Les Homélies*, p. 184-189.

[110] Cf. R. Caro, *La Homilética Mariana griega en el Siglo V*, I, Dayton 1971, p. 43.

[111] Il mentionne cependant l'édition de F. C. Conybeare du *Lectionnaire de Jérusalem* (cf. R. Caro, *La Homilética*, p. 48, note 3).

[112] Cf. M. Aubineau, *Les Homélies*, p. 184 -189.

[113] Toutes les homélies festales d'Hésychius du corpus de M. Aubineau, celles qui ont été publiées par d'autres avant lui (cf. M. Aubineau, *Les Homélies*, p. XX), et celle sur *saint Jean-Baptiste*, en version arménienne, que nous avons éditée et traduite en collaboration avec lui (AB 99 [1981], p. 45-63), sont en lien en effet avec l'une ou l'autre des lectures de la fête célébrée dans la liturgie hagiopolite du Ve siècle.

[114] *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* (Théologie Historique 98), Paris 1995, p. 393-395.

Shoemaker[115]. Ces deux auteurs n'ont pas apporté cependant d'arguments nouveaux à l'encontre de l'hypothèse émise par l'éditeur d'Hésychius, qualifiant même de «ténus» les liens que ce dernier a relevés entre l'homélie VI et la liturgie hagiopolite du quatrième jour du *Lectionnaire arménien* de Jérusalem[116]. La péricope évangélique d'un jour liturgique, ici Luc 1, 26-38, est pourtant toujours la principale des lectures sur lesquelles s'attardent les homélistes[117], ce que fait aussi Hésychius dans son homélie VI comme pour toutes ses autres homélies[118]. Dans quelle autre fête mariale de la liturgie hagiopolite du Ve siècle, Hésychius aurait-il trouvé la péricope de Luc, seule péricope évangélique qu'il cite abondamment dans son homélie? On ne la trouve utilisée dans aucune autre célébration hagiopolite, que ce soit dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* ou dans sa version géorgienne.

Il faut aussi prendre en compte l'hymnographie dont l'un des deux auteurs précédents reconnaît l'intérêt majeur et regrette de n'avoir pu en avoir connaissance[119]. Le canon hymnographique arménien du quatrième jour de l'Épiphanie, qui a toute chance de représenter, même réaménagé[120], un modèle grec hiérosolymitain originel, est en consonance étonnante avec l'homélie VI d'Hésychius[121]: *la visite de l'ange Gabriel à Marie*; les *réjouis-toi, comblée de grâce,* qu'il lui adresse; la venue du Verbe *dans le sein virginal*; la naissance *dans une crèche de celui qui est dans le sein du Père*, la visite des *mages conduits*

[115] *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2002, p. 117-118.

[116] Cf. S. C. Mimouni, *Dormition,* p. 394-395.

[117] Cf. R. Grégoire, «Homéliaires», dans *Dictionnaire de Spiritualité,* tome VII/I, Paris 1969, col. 597-617, et «Homélie», dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien,* volume I, Paris 1983, p. 1182-1186; A. Olivar, *La predicación cristiana antigua* (Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 189), Barcelona 1991, p. 487ss.

[118] Si l'homélie VI devrait avoir été prononcée le 15 août, on ne comprendrait pas qu'Hésychius, délaissant la péricope évangélique de ce jour, Luc 2, 1-7, ait prêché sur celle du quatrième jour de l'Épiphanie, Luc 1, 26-38. Dans l'homélie V, effectivement prononcée le 15 août (cf. M. Aubineau, *Les Homélies,* p. 118-169), où il consacre un paragraphe à l'annonce de l'ange à Marie, Luc 1, 26-38, Hésychius n'omet pas cependant de citer l'évangile du jour, Luc 2, 1-7, et les autres textes de la fête (Ps 131, 8; Isaïe 7, 10-16a; Galates 3, 29-4, 7; Alleluia Psaume 109).

[119] Cf. S. C. Mimouni *Dormition,* p. 380.

[120] On le voit par exemple dans les strophes de ce canon qui font allusion au Baptême du Christ, thème qui est venu s'ajouter postérieurement à celui de sa Naissance, objet primitif de la fête de l'Épiphanie à Jérusalem (cf. Ch. Renoux, «Un bilan», p. 56).

[121] Les mots communs à l'hymnographie arménienne et à Hésychius sont mis par nous en italique.

par l'étoile[122], etc. Lectures et hymnographie de la liturgie hagiopolite du quatrième jour de l'Épiphanie et homélie VI d'Hésychius sont ainsi en parfaite connexion, exaltant ensemble en ce jour les événements antérieurs et postérieurs à la naissance du Christ à Bethléem.

Enfin *last but not least*, nous regrettons de n'avoir pas signalé le fait suivant au Père Aubineau avec lequel fut examinée la version arménienne de l'homélie VI d'Hésychius[123]. Ce texte arménien est conservé dans le čaṙēntir (= homéliaire) Venise San Lazzaro 229 copié de 1201 à 1205[124], deuxième homéliaire arménien par l'ancienneté après le manuscrit Paris Bibliothèque Nationale 110 de 1194[125]; tous deux émanent de l'archétype des čaṙēntir arméniens qui fut entrepris par Salomon de Mak'enoc' au début du VIIIe siècle[126]. Dans ce manuscrit de San Lazzaro s'ouvrant avec la fête de l'Épiphanie, la version arménienne de l'homélie VI occupe la sixième place (la dernière) de textes sur l'Incarnation pour *le quatrième jour* de l'Épiphanie[127]. Le premier de ces six textes est en effet introduit par le syntagme suivant: «չորրորդ աւուրն, *č'orrord awurn, le quatrième jour*». Ce sont les deux premiers mots de la rubrique introduisant les psaumes et les péricopes de la liturgie du *quatrième jour* dans le *Lectionnaire arménien de Jérusalem*[128]. Comment expliquer que cette homélie soit placée en ce jour de la liturgie hagiopolite et sous la rubrique même qui en introduit les textes dans son *Lectionnaire*? Une réponse s'impose: l'homilétique ancienne du rite arménien, constamment dépendante de l'organisation du cycle liturgique annuel de la Ville Sainte[129], a hérité

[122] Cf. J. Lemarié, *La Manifestation du Seigneur. La liturgie de Noël et de l'Épiphanie*, (Lex Orandi 23), Paris 1957, p. 513-514.

[123] Cf. M. Aubineau, *Les Homélies*, p. 190.

[124] Cf. B. Sarghissian, *Grand catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque des PP. Mekhitaristes de Saint-Lazare*, tome II, Venise 1924, col. 477-482 (voir col. 479, n° 7).

[125] Cf. Ch. Renoux, «Čašoc' et tönakan arméniens. Dépendance et complémentarité», dans *Ecclesia Orans* 4 (1987), p. 169-201.

[126] Cf. M. Van Esbroeck, «Salomon de Mak'enoc', vardapet du VIIIe siècle», dans *Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes*, Venise 1969, p. 33-44, et du même auteur: «Description du répertoire de l'homéliaire de Muš, Maténadaran 7729», dans REArm 18 (1984), p. 237-280.

[127] Textes 1 et 2 de Jean Chrysostome et de Grégoire le Thaumaturge sur l'Annonciation, textes 3 et 4 de Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, texte 5 de Grégoire le Thaumaturge sur la Naissance du Seigneur.

[128] Cf. PO 168, p. 218-219, et les lectionnaires postérieurs, cf. PO 214, p. 154.

[129] C'est le cas non seulement des homéliaires Paris 110 et Érévan 7729 (cf. notes 125-126), mais aussi de nombreux manuscrits — *čaṙēntir* des XIIe-XIIIe siècles et des siècles suivants (voir par exemple les plus anciens manuscrits décrits dans le catalogue de B. Sarghissian [voir note 124].

d'une tradition ou d'un document consacrant ce jour comme celui où Hésychius prononça effectivement son homélie.

EXCURSUS II: L'ÉPIPHANIE ET LA PÉRIODE QUADRAGÉSIMALE

Les allusions précédentes aux huit jours de l'Épiphanie compris aux IVe-Ve siècles comme étant une unique fête[130], et le départ en solitude d'ascètes palestiniens *après son octave* seulement[131], invitent à revenir sur la question du lien entre l'Épiphanie et la période quadragésimale. Antérieurement au concile de Nicée, celle-ci, au dire d'écrivains d'Égypte et de Syrie, aurait en effet commencé le lendemain de la fête du Baptême du Christ, donc le 7 janvier, à l'imitation du Seigneur se retirant au désert aussitôt après avoir été baptisé par Jean Baptiste[132]. Cyrille de Scythopolis rapporte effectivement, dans sa *Vie de saint Euthyme le Grand*, que ce dernier, dans les années 405-411[133], «se rendait chaque année après l'octave des saintes Théophanies[134] au désert de Koutila[135] ... où il demeurait jusqu'à la fête des Palmes[136]», pour une période de solitude, de prière et d'ascèse dont il avait déjà l'habitude alors qu'il se trouvait encore dans l'un ou l'autre des monastères de Mélitène[137]. Ce retrait d'Euthyme au désert, première et

---

[130] Voir supra, p. 326. Le texte de l'*Itinerarium Egeriae*, c. 25, 11-12 (édition et traduction française de P. Maraval, SC 296, Paris 1982) dit explicitement que «durant huit jours, la solennité est célébrée avec éclat», p. 254-255, et la rubrique du *Lectionnaire de Jérusalem* à l'issue de la célébration de l'octave affirme la même chose (voir supra, p. 325).

[131] Voir infra, notes 133-138.

[132] Voir l'exposé de T. J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, New York 1986, p. 189-194.

[133] Ce sont les dates données par A. J. Festugière, *Les moines d'Orient* III, 1: *Les moines de Palestine*, Paris 1962, p. 17 et 65-67, pour la période précédant la fondation du cénobion confié à Théoctiste, l'ami d'Euthyme.

[134] «τῶν ἁγίων θεοφανίων», pluriel qui «ne vise pas une pluralité d'objets de la fête ... mais qui repose sur l'emploi primitif du pluriel dans les dénominations des fêtes» (cf. Ch. Mohrmann, «Epiphania», dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37, 1953, p. 644 -670); voir aussi B. Botte, *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie* (Textes et Études liturgiques I = désormais TL), Louvain 1932, p. 76-79; J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie* (TL 3), Louvain 1965, p. 21-24.

[135] Région située à l'est de Jérusalem et bordant la Mer Morte.

[136] Cf. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, c. 7 et 39 (TU 49, 2), Leipzig 1939, p. 14-15 et 57-59; A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, p. 66 et 112.

[137] *Ibidem*, c. 5, p. 13-14; A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, p. 64.

plus ancienne attestation, à notre connaissance, d'un tel usage[138], ne survenait donc qu'*après l'octave* de l'Épiphanie, le 14 janvier et non le 7, et ne se terminait qu'avec le dimanche des Palmes, englobant ainsi ce qui était alors la période quadragésimale.

Une telle pratique ascétique d'Euthyme le Grand, encore existante au Ve siècle en Cappadoce et en Palestine, serait-elle cependant l'écho tardif de ce qu'affirment des auteurs coptes et syriens pour la période antérieure au concile de Nicée: l'existence d'une quarantaine de jeûne débutant alors le 7 janvier, à l'imitation du jeûne du Christ entrepris le lendemain de son baptême célébré le 6 janvier[139]. L'hypothèse, déjà émise par A. Baumstark à partir d'un texte d'Abū 'l-Barakāt sur lequel nous allons revenir[140], a été considérablement développée par deux publications de R. G. Coquin[141], travaux qui à leur tour ont trouvé un large écho dans la recherche anglophone récente[142]. Dans son étude sur *Les origines de l'Épiphanie en Égypte*, l'auteur cite un texte d'Eutychius d'Alexandrie, patriarche melkite du Xe siècle (877-940), selon lequel «les chrétiens ... après avoir célébré la fête du Baptême, commençaient le lendemain à jeûner pendant quarante jours[143]». Puis reprenant et développant l'allusion faite par A. Baumstark à Abū 'l-Barakāt († 1324)[144], R. G. Coquin rapporte les propos eux-mêmes du

[138] Les informations de Cyrille sur la vie d'Euthyme sont tout à fait fiables en raison de son séjour de plus de dix ans au cénobion de Saint-Euthyme (de 544 à 555) où il réunit les matériaux de la *Vie d'Euthyme* (cf. B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983, p. 30-35 et 91-94).

[139] En Palestine-Jérusalem, la fête de l'Épiphanie, le 6 janvier, n'est devenue fête du Baptême du Christ qu'à la fin du Ve siècle (cf. Ch. Renoux, «Un bilan», p. 56); ce n'est donc pas par désir d'imiter le Christ se retirant au désert après son baptême que des ascètes palestiniens, dans les années 405-411, s'obligeaient à la solitude après les huit jours de l'Épiphanie. Euthyme le Grand, qui pratiquait cette ascèse à Mélitène avant 405, le faisait pour imiter celle d'Élie et de Jean (voir la note précédente 138).

[140] Cf. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e édition revue par B. Botte, Chevetogne 1953, p. 216.

[141] «Les origines de l'Épiphanie en Égypte», dans *Noël, Épiphanie, Retour du Christ* (Lex Orandi 40), Paris 1967, p. 139-170, et «Une réforme liturgique du concile de Nicée (325)», dans *Comptes Rendus, Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Avril-Juin 1967, p. 178-192.

[142] T. J. Talley, *The Origins*, p. 189-203 et 214-222, et «Liturgical Time in the Ancient Church: The State of Research», dans M. E. Johnson, *Between Memory and Hope*, Collegeville 2000, p. 25-46 (voir p. 38-45), et p. 192-206 (voir aussi dans le même sens les contributions de J. F. Baldovin, M. E. Johnson du même volume); P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, London 1992, p. 197-200 et 222-225, et M. F. Connell, «"Just as on Easter Sunday": On the Feast of the Presentation of the Lord», dans *Studia Liturgica* 33 (2003), p. 159-174.

[143] Cf. R. G. Coquin, «Les origines», p. 143-144.

[144] Voir supra, note 140.

célèbre auteur de la *Lampe des Ténèbres*[145], pour qui «les saints apôtres et les fidèles jeûnaient la sainte quarantaine, le lendemain de la fête du Baptême... Plus tard, la fin de la sainte quarantaine en fut (de Pâques) rapprochée[146]». Et dans cette hypothèse, la réorganisation du carême en Égypte et son rattachement à Pâques seraient dus au patriarche Athanase d'Alexandrie (IVe s.), après le concile de Nicée[147]. Enfin, élargissant sa démonstration au monde syriaque dans un second article, dont le titre est prudemment assorti d'un point d'interrogation insuffisamment pris en considération par ses continuateurs, R. G. Coquin allègue les témoignages de l'*Expositio officiorum Ecclesiae* du Pseudo-Georges d'Arbèles de date incertaine[148] et d'une *Chronique syriaque* anonyme de 1234[149], textes selon lesquels «les saints Pères ... avaient fixé le jeûne aussitôt après la célébration de l'Épiphanie ... Mais quand fut réuni le synode de Nicée[150], les Pères décidèrent unanimement que le jeûne serait joint à la Passion, c'est-à-dire à Pâques, en sorte que la résurrection de notre Sauveur ait lieu à la fin du jeûne[151]».

Cette hypothèse a suscité de nombreuses réactions négatives. La plus décisive, quant à la valeur des textes des auteurs coptes précédents sur lesquels elle s'appuie, a été formulée dans une remarquable étude récente de la biographie d'Athanase d'Alexandrie. Son auteur, A. Martin, écrit à propos du texte d'Abū 'l-Barakāt que l'on vient de citer: «L'ensemble de ces textes avec d'autres de la même veine sont à resituer, semble-t-il, dans le cadre des luttes entre monophysites et

---

[145] Cf. *Livre de la Lampe des Ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Église)*, chapitres I-II. Texte arabe édité et traduit par L. Villecourt, avec le concours de E. Tisserant et G. Wiet, PO 99 (tome 20, 4), Paris 1928.

[146] Cf. R. G. Coquin, «Les origines», p. 140-141.

[147] *Ibidem*, p. 148-154.

[148] Édition H. R. Connolly, CSCO 64 (texte) et 74 (traduction), Louvain 1954 et 1961; voir infra, p. 339, note 155.

[149] *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, édition J.-B. Chabot, CSCO 81 (texte) et 109 (traduction), Louvain 1914 et 1937.

[150] Le recours à Nicée procède évidemment du désir de vieillir l'institution du carême; les pseudo-canons nicéens, connus par le *Syntagma du concile de Nicée* (PG 85, 1319-1336) de Gélase de Cyzique (cf. P. Nautin, «Gélase de Cyzique», dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, tome 20, Paris 1984, colonnes 301-302), mort après 475 (cf. A. P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, volume 2, Oxford 1991, p. 827) ne disent rien sur le jeûne et la fête de Pâques. Le *Décret pascal du concile de Nicée*, qui demande que la fête soit célébrée un dimanche, ne semble pas l'œuvre du concile (cf. *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, tome II/1, Nicée à Latran V, par G. Alberigo & autres, Paris 1994, p. 31).

[151] «Une réforme liturgique», p. 180.

orthodoxes[152], les premiers voulant prouver qu'ils étaient les détenteurs de la tradition contre les grecs novateurs»[153]. Il est inutile ici de reprendre le cheminement de la démonstration d'A. Martin qui récuse aussi, comme d'autres, l'interprétation faite des *Lettres festales* d'Athanase dans le but d'attribuer à l'évêque d'Alexandrie l'institution d'une quarantaine pré-pascale qu'il aurait substituée à une quarantaine post-épiphanique[154].

Le caractère «apologétique» de ces recours aux «saints Pères» et à des traditions présentées comme anciennes apparaît aussi en pleine lumière, pour le monde syriaque, avec les indications de Cyr d'Édesse confrontées à celles du Pseudo-Georges d'Arbèles. Si l'identité de ce dernier, personnage que l'on situe au IXe-Xe siècle, est incertaine[155], par contre celle de Cyr d'Édesse appartenant à la même Église syrienne orientale est mieux connue[156]. Né au VIe siècle, il étudia à l'école de Nisibe entre 533-538, puis suivit son maître, Mar Aba, à l'école de Séleucie-Ctésiphon dont il eut vraisemblablement la responsabilité après Thomas d'Édesse; c'est là qu'il composa les *Six explications des fêtes liturgiques*[157]. Après voir déclaré, au chapitre 8 de la première de ses *Explications* consacrée à la date des quarante jours du carême, que le jeûne des chrétiens n'obéit à aucune contrainte contrairement à celui des juifs, voici ce qu'il écrit rapportant une tra-

---

152 Par conséquent après le concile de Chalcédoine.

153 Cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle* (Collection de l'École Française de Rome, volume 216), Rome 1996, p. 156-170.

154 Voir entre autres: A. Camplani, *Le Lettere di Atanasio di Alessandria*, Roma 1989, p. 178-189, et E. Lanne, «Catéchèse et initiation chrétienne dans la tradition pachômienne», dans *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* (BEL 70), Rome 1993, p. 145-162, avec la mise au point de M. Metzger, à propos des *Constitutions Apostoliques*: «Le lien du carême à Pâques dans les *Constitutions Apostoliques*», dans *Ecclesia Orans* 14 (1997), p. 71-77; M. Schneiders, «Diabolus a Domino recessit», dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 30 (1988), p. 294-298 et, du même auteur dans le même périodique, 33 (1991): «The Pre-Paschal "Quadragesima": an Innovation of the first Nicean council?», p. 285-289; R. Taft, «The Beginning, the End, and What Happens in Between», dans OCP 57 (1991), p. 409-415; voir aussi infra, p. 342, la note 166.

155 Cf. H. Jammo, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore* (OCA 207), Rome 1979, p. 49-50; I. Emlek,«Welcher Quellen bedient sich Ps.-Georg von Arbel?», dans *Symposium Syriacum VII* (OCA 256), Rome 1998, p. 333-350, le place au VIIIe-IXe siècle.

156 Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 122.

157 Cf. W. F. Macomber, *Six Explanations of the liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An east Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, CSCO 355-356, Louvain 1974, p. X-XI; du même auteur: «The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa», dans OCP 30 (1964), p. 5-38 et 368-384.

dition qu'il considère lui aussi comme provenant des «saints Pères»[158]:

«Ce jeûne, à juste titre, a été établi et prescrit dans la sainte Église *par nos saints Pères en une saison intermédiaire...*[159] Si nous, chrétiens, nous jeûnions comme les jeûnes que jeûnent les juifs, dans lesquels ils commémorent l'économie de la Loi ou le don de la Loi, je veux dire la fête des Tabernacles, ainsi que les autres jeûnes qui leur ont été prescrits par Dieu, afin qu'ils soient dans l'incapacité de dévier à droite ou à gauche, *nous devrions jeûner en janvier en voyant que c'est le jeûne de notre Seigneur que nous jeûnons*[160], *et non pas en cette saison-ci où nos saints Pères l'ont établi.... Nos saints Pères ont choisi pour cette observance une saison intermédiaire* dans laquelle le froid n'est pas oppressant et dans laquelle la chaleur n'existe pas, dans laquelle aussi il n'y a ni semailles des champs, ni vendanges ... sa conclusion (du jeûne) est calculée d'après la date de Pâques»[161].

La saison tempérée choisie par les «saints Pères», poursuit Cyr d'Édesse, enlèvera ainsi, à ceux qui ne voudraient pas jeûner, le prétexte du froid ou celui des grands travaux d'été. Plusieurs siècles avant le Pseudo-Georges d'Arbèles, Cyr d'Édesse affirme donc clairement que les «saints Pères» n'ont pas lié la période des quarante jours à la fête du Baptême du Christ, le 6 janvier, baptême après lequel le Seigneur partit au désert et y jeûna, mais qu'ils la placèrent dans une saison tempérée et qu'ils déterminèrent la date de son ouverture sur la base de celle de la fête de Pâques. Les raisons invoquées par Cyr d'Édesse pour la fixation de la quarantaine n'ont assurément pas plus de valeur historique que celles du Pseudo-Georges d'Arbèles; on retiendra seulement que pour lui les «saints Pères» l'ont mise avant Pâques, contrairement à ce qu'affirmera quelques siècles plus tard l'auteur de l'*Expositio officiorum Ecclesiae*. Pour Cyr d'Édesse comme pour le Pseudo-Georges d'Arbèles, il s'agit en effet, en recourant à l'autorité des «saints Pères», — patronage bien imprécis, reconnaissons-le, pour servir d'argument historique à l'hypothèse en question[162] —, d'exhorter les chrétiens à l'observance du jeûne prépascal

[158] *Ibidem*, volume 355 (texte), p. 37-40, et vol. 356 (traduction), p. 31-34.

[159] C'est nous qui soulignons.

[160] C'est-à-dire le jeûne auquel le Christ s'est livré après son Baptême célébré le 6 janvier.

[161] *Ibidem*, vol. 355, p. 37-39, et vol. 356, p. 31-33.

[162] Le même recours, aussi imprécis et dénué de toute valeur historique, est fait par les auteurs arméniens pour justifier les particularités de leur cycle liturgique annuel (voir supra, p. 320-322).

dont la durée doit être exactement de quarante jours[163]. Cyr d'Édesse encourage à cette ascèse quadragésimale en assurant qu'il s'agit d'une observance dégagée de tout mimétisme vis-à-vis de la période à laquelle le Christ la pratiqua, et que les «saints Pères» l'établirent dans une saison tempérée permettant ainsi à tous de l'observer sans devoir supporter, en plus, les embarras du froid, la chaleur de l'été ou les fatigues des travaux agricoles. Le même propos ascétique pousse au contraire le Pseudo-Georges d'Arbèles à affirmer que les «saints Pères», avant Nicée, ont eu le dessein de fixer le commencement du jeûne en accord avec le jour où, après son baptême, le Christ l'entreprit, et que pour cela ils le firent débuter le lendemain de l'Épiphanie du 6 janvier, fête du Baptême du Seigneur. Ces affirmations opposées, émanant à quelques siècles de distance d'auteurs appartenant à la même tradition ecclésiale[164], démontrent par elles-mêmes qu'elles ne sont pas tirées de quelque document d'archives, et qu'elles sont sans intérêt pour l'histoire réelle des origines de la période quadragésimale; les «saints Pères» sont invoqués par nos deux auteurs, mais en sens contraire, uniquement pour encourager les fidèles à l'observance des quarante jours. L'Épiphanie du 6 janvier n'est d'ailleurs devenue fête baptismale que tardivement dans les Églises, puisque Origène n'en connaît pas encore la célébration[165]. Quant à la période

---

[163] La première *Explication* de Cyr d'Édesse porte sur la nécessité de cette observance du jeûne (voir le c. IX qui la conclut, texte CSCO 355, p. 40-42; traduction CSCO 356, p. 34-36), et le c. XIII du premier traité de l'*Expositio Officiorum Ecclesiae* du Pseudo-Georges d'Arbèles insiste, lui, sur sa durée de quarante jours, «ni plus ni moins» (cf. texte CSCO 64, p. 58-63; traduction CSCO 71, p. 49-52).

[164] Dans la préface à la traduction de la IIe partie de la *Chronique anonyme* de 1234 (voir supra, p. 338, note 149), J.-M. Fiey montre que l'auteur de cette œuvre, qui reprend les affirmations du Pseudo-Georges d'Arbèles, est édessénien comme l'évêque Cyr d'Édesse (CSCO 354, Louvain 1974, p. VII-VIII); les traditions reçues des «saints Pères», contradictoires à Édesse même, manifestent bien par là leur inconsistance.

[165] Cf. B. Botte, *Les origines de la Noël*, p. 9-13, et A. Martin, *Athanase d 'Alexandrie*, p. 156, 171-172; voir aussi la riche documentation de H. Förster, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 4), Tübingen 2000, p. 89-92, et ses importants aperçus sur le *Stromate* I, XXI, 145,1-146, 4 de Clément d'Alexandrie (*ibidem* p. 11-38) qui sert à tort d'argument pour faire du 6 janvier, chez les Basilidiens, une fête du Baptême du Christ. La fête chrétienne de l'Épiphanie du 6 janvier, d'abord célébration de l'Incarnation divine, n'est devenue, en Cappadoce, en Syrie et en Palestine, aussi celle du Baptême du Christ qu'à la fin du Ve siècle (voir les référénces bibliographiques dans Ch. Renoux, «Un bilan», p. 56). Lire aussi: Cl. Gianotto, «L'origine de la fête de Noël au IVe siècle», dans *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Études réunies par J.-P. Boyer et G. Dorival (Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévale), Aix-en-Provence 2003, p. 65-79, où à propos des dates du 25 décembre et du 6 janvier, l'auteur fait justement remarquer, après H. Förster, *Die Feier*, p. 39-53, que les spéculations à bases scripturaires des computistes anciens sur ces deux dates seraient plutôt des justifica-

du carême, elle s'est vraisemblablement structurée peu à peu en fonction de la préparation des catéchumènes au baptême conféré dans la nuit de Pâques[166].

Abbaye d'En Calcat
81110 Dourgne
France

Charles Renoux, O.S.B.

SUMMARY

The Annunciation appears in the Armenian rite as a separate feast only in the eleventh century. The oldest witness is the Lectionary ms *Yerevan 832* of AD 1154, which places it on 15 Nawasard of the Armenian movable cycle. Since as early as the fifth century, however, the Armenian Church did not fail to commemorate the Annunciation to Mary on the fourth day of Epiphany, when the Gospel pericope Lk 1:26-38 was read. It was on this same fourth day that Hesychius of Jerusalem († ca. 451) delivered his *Homily VI de S. Maria Deipara*, as witness the Armenian homiliary of AD 1201-1205 and the existing links between the Armenian liturgy and Hesychius' homily. The eight days of Epiphany were at that time but one single feast, after which St. Euthymius the Great retired to the desert to imitate the fast of Elijah. The testimony of Coptic authors who report that before Nicea, Epiphany and a forty-day fast were linked in imitation of the fast of Christ in the desert after his baptism, celebrated on January 6, are without historical value, and the same must be said of the contradictory testimony of Syriac authors.

tions *a posteriori* des jours auxquels la naissance de Jésus était célébrée à leur époque, comme Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome*, tome I, Rome 1976, p. 112-115, l'avait déjà suggéré.

[166] Cf. H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983, p. 143-147; V. Saxer, «L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le Haut Moyen Âge», dans *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, volume II, Città del Vaticano 1989, p. 917-1033 (voir p. 923); Ph. Bernard, «L'origine des chants de la messe selon la tradition musicale du chant romain ancien, improprement dit «chant vieux romain», dans *L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés* (BEL 79), Rome 1995, p. 19-97 (voir p. 52), et du même auteur: *Du chant romain au chant grégorien (IVe-XIIIe siècle)*, Paris 1996, p. 193; voir aussi supra, p. 339, note 154).

Aryeh Kofsky and Serge Ruzer

Christology and Hermeneutics in Philoxenus' Commentary on John 1:14

The theology of the anti-Chalcedonian leader and prolific author Philoxenus of Mabbug (d. 523) and its polemical context have been carefully analyzed by André de Halleux in his magisterial study of Philoxenus.[1] The main tenets of Philoxenus' theology were further reviewed and discussed by Roberta Chesnut and Tanios Bou Mansour.[2] According to Philoxenus' Christology, Christ is God by nature and man by a miracle of his will. He has one divine nature or hypostasis in the incarnation, but two modes of existence: a natural, divine one, and a non-natural, human one. In the incarnation, the Logos remains God by nature with all his divine attributes. Yet simultaneously the divine hypostasis voluntarily becomes man by a miracle. The theme of divine becoming human dominates Philoxenus' theology. For Philoxenus, this concept of double being parallels the inverse double being of the believer becoming the adopted son of God through baptism.[3] The transformation into a spiritual man is not regarded as a change — a loss of his humanity — but rather as a miraculous addition of a different mode of existence simultaneous with the old natural mode.[4] The double mode of the Logos' existence is often expressed in terms of a double birth: the eternal and incomprehensible birth of the Logos from the Father and the miraculous and incomprehensible birth of its humanity in the hypostasis of the Logos from Mary. The perseverance without change of the divine existence of the Logos in

[1] A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain, 1963), pp. 311-505.

[2] R. C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug* (Oxford, 1976), pp. 57-112; T. Bou Mansour, "Die Christologie des Philoxenus von Mabbug," in A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 2/3, *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600* (Freiburg, Basel, and Vienna, 2002), pp. 500-569.

[3] On Philoxenus' concept of baptism, see A. Grillmeier, "Die Taufe Christi und die Taufe der Christen, Tauftheologie des Philoxenus von Mabbug und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität," in H. J. Auf der Maur et al. (eds.), *Fides Sacramenti* (Assen, 1981), pp. 137-175.

[4] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 351-405; Chesnut, *Three Monophysite Christologies*, pp. 57-62; Bou Mansour, "Die Christologie des Philoxenus von Mabbug," pp. 505-520.

OCP 71 (2005) 343-362

the incarnation determines Christ's unique human existence. The humanity of Christ belongs as well to the realm of the miraculous, but it is the personal humanity and flesh of the Logos. It is thus possible to say that the immortal Logos was born, suffered, and died. Nevertheless, like Severus of Antioch, Philoxenus maintains a certain distinction between humanity and divinity in the hypostatic union of the incarnation,[5] albeit advocating a concept of mixture that runs through various aspects of his theology. This concept — reminiscent of the Stoic materialist concept of κρᾶσις δι' ὅλων, a popular explanatory model among patristic writers — explains for him the inseparable unity of the unchangeable humanity and divinity in Christ.[6]

The verse "The Word became flesh and dwelt in/among us" (John 1:14) is pivotal in Philoxenus' Christological discussion of the concept of indwelling. He regards the use of this term by two-nature Chalcedonian theologians as implying a prosopic union of two hypostases. According to Philoxenus, such a union further implied that the Logos indwelt specifically in Jesus and not "in us," thus diminishing the soteriological dimension of the incarnation, namely — that following the incarnation the Logos could dwell in any human being, thus guaranteeing the universal potential of salvation.[7] It was this and other aspects of Philoxenus' theology that were analyzed by de Halleux, Chesnut, and Bou Mansour, whereas exegetical aspects of Philoxenus' theological reasoning have so far received only scant attention. In this study, therefore, we focus on key hermeneutical patterns and exegetical motifs of Philoxenus' Christology as applied and elaborated in his *Commentary on the Prologue of John*,[8] written, according to de Halleux, circa 505.[9]

---

[5] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 385-389; Chesnut, *Three Monophysite Christologies*, pp. 62-65; Bou Mansour, "Die Christologie des Philoxenus von Mabbug," pp. 520-525, 537-540.

[6] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 387-388; Chesnut, *Three Monophysite Christologies*, pp. 65-70; Bou Mansour, "Die Christologie des Philoxenus von Mabbug," pp. 541-548. For a discussion of the Aristotelian and Stoic concepts and terminology of mixture and their adaptation to Christological discourse, see I. R. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite* (Norwich, 1988), pp. 59-74; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2/2, *The Church of Constantinople in the Sixth Century* (London, 1995), pp. 40-45.

[7] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 376-377; Chesnut, *Three Monophysite Christologies*, pp. 81-85; Bou Mansour, "Die Christologie des Philoxenus von Mabbug," pp. 524-525, 548-555.

[8] *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique*, ed. and French trans. A. de Halleux, CSCO 380-381, Scriptores Syri 165-166 (Louvain, 1977) (hereafter referred to as *Comm.*). For a general discussion of Philoxenus' monophysite spirituality attested in that work, see A. de Halleux, "Monophysitismus und Spiritualität nach

The emphasis on exegesis finds its expression first and foremost in our author's insistence on constantly proving the various details of his Christological scheme from John 1:14 ("The Word became flesh and dwelt among us"). However, this overwhelming reliance on this single passage — a peculiar trait characteristic of Philoxenus' *Commentary* — does not exclude his recurrent references to various biblical verses from both the Old and New Testament, defining their stance vis-à-vis John 1:14. It is Philoxenus' awareness of the multifaceted nature of the canon, and his consequent hermeneutical problems, that are the focus of the discussion that follows. Philoxenus' hermeneutical efforts to establish his John 1:14-oriented Christology in relation to other parts of the canon is presented here as divisible into three main directions: (1) Old Testament precedents (2) Synoptic Gospels evidence (3) the Pauline epistles.

Old Testament Precedents

In the *Commentary*, Old Testament material is for the most part used in two different ways:

1. Our author relates to a number of biblical verses as bearing witness to the revelation of God's trinitarian nature already to the Israelites of ancient times. Thus the *sanctus* passage from Isa 6:1-2 is interpreted as indicating that the Trinity, and particularly the Son, were made known in this prophecy:

> It is on behalf of the Son that Isaiah the prophet stated that, saying: "I saw the Lord sitting upon a throne, high and lifted up; and his glory[10] filled the temple. Above him stood the seraphim; each had six wings..." and he also indicated that they were proclaiming and glorifying thrice.... So, while he said that there was but one Lord, he also revealed to us that the Lord was triply sanctified, and by that he clearly revealed the three hypostases (ܩܢܘ̈ܡܐ) of the same *ousia* (ܐܝܬܘܬܐ).[11]

dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug," *Theologie und Philosophie* 53 (1978), pp. 353-366.

[9] De Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 121-124, 132-135, 151; *Comm.*, introduction to the Syriac text (CSCO 165), p. x; *Comm.*, introduction to the French translation (CSCO 166), p. xv.

[10] Peshitta: "train" (ܫܘܠܐ ܕܫܘܦܠܘܗܝ). Philoxenus may be quoting the verse from memory. "Glory" (ܬܫܒܘܚܬܗ) appears, though, in the following verse of Isa 6:3.

[11] *Comm.* 4, p. 8, lines 11-22.

It is worth noting that Philoxenus perceives Isaiah here as aware of the trinitarian mystery and intentionally describing his vision in such a form as to reveal the mystery to future Christian readers of his book. In like manner, the Book of Daniel is invoked as well as passages from 1 Kings, Ezekiel, and Amos.[12] Dan 7:9 ("As I looked, thrones were placed and one that was ancient of days took his seat") is interpreted as meaning that while there is forever one, and only one, "ancient of days," "thrones" (the plural indicating three, according to Philoxenus) refer again to the number of hypostases.

Thus according to Philoxenus these visions represent the heavenly reality of God's inner existence perceived already by the prophets in terms of a trinitarian theology. This uncommon concept of pre-Christian trinitarian revelations may be connected to an earlier idea of the appearance of the Logos to the patriarchs as an angel in human form before the incarnation.[13] The latter concept did not gain much popularity; however it seems to have resurfaced in Philoxenus, serving his exegetical purposes. While subscribing to the notion that the Trinity was somehow revealed in ancient times, Philoxenus, as will be shown, is primarily interested in past revelations of the Logos, distinguishing between the Logos' early, essentially docetic appearances and his ultimate appearance in the incarnation.[14] He also distinguishes between the past revelations of the Logos through prophets — John the Baptist included — involving as it were "assumption," of the prophet by the divine power and its ultimate revelation in the incarnation through "becoming."[15] Philoxenus ascribes to the Nestorians an incarnation concept of assumption that in fact annuls the above categorical distinction.[16] It is worth noting that unlike his stance regarding the incarnation of the Logos, our exegete nowhere claims explicitly that the New Testament contains a new or higher

---

[12] Ibid. 4, p. 8, line 10 – p. 9, line 5.

[13] This motif appears already in Justin, *Dial. c. Tryp.* 56, ed. E. J. Goodspeed (Göttingen, 1914), and is a recurrent theme in Eusebius of Caesarea's writings (e.g., *Eclogae Propheticae* 1.3, PG 22; *Ecclesiastical History* 1.2.7-8, ed. E. Schwartz, GCS 2/1-3 [Leipzig, 1903-1908]; *Demonstratio Evangelica* 5.9.8, ed. I. A. Heikel, GCS 6. [Leipzig, 1913]), but it was not common among early Christian writers.

[14] *Comm.* 4, p. 7, lines 5-16. Cf. Theodore of Mopsuestia, *Catechetical Homilies* 5.8, ed. R. Tonneau and R. Devreesse, ST 145 (Vatican, 1949), p. 110.

[15] Elsewhere, however, Philoxenus ascribes the divine revelations to the prophets to the Holy Spirit. See, Philoxenus, *Commentary on Matthew and Luke*, ms. Brit. Mus. Add. 17, 126, fol. 5, in de Halleux, *Comm.*, French translation, p. 6, n. 3. Theodorete of Cyrrhus and Nestorius reflected a more "Antiochene" approach, attributing these revelations to angels. See de Halleux, ibid.

[16] *Comm.* 56, p. 142, lines 12-21.

revelation of God's trinitarian nature as compared to the Old Testament; the trinitarian pattern was fully revealed in the biblical passages adduced by Philoxenus.

2. Philoxenus, however, also tries to discern in biblical proof texts certain indications regarding the nature of the incarnation,[17] the major concern of his theological agenda. The Christological emphasis of Philoxenus' exegesis in the *Commentary* heavily outweighs the trinitrian one. Philoxenus relates to a variety of biblical passages — partly the same proof texts as those employed in his trinitarian exegesis — as describing either incomplete precedents for, or indications as to the ultimate incarnation of, the Logos in Christ. His exegesis here is tailored to attain three main objectives: (a) to use the incomprehensibility of biblical miracles as an *a fortiori* argument for the incomprehensibility of the ultimate miracle of the incarnation; (b) to depict Old Testament precedents for combining two distinctive natures — e.g. fire and water — as "monophysite," thus strengthening the main argument of the treatise; and (c) to describe the Old Testament precedents of God-Logos revelations through union with visible material forms as weaker than the ultimate Logos-anthropos "union in nature."

(a) The discussion of miracles, then, provides Philoxenus with an illustration of the fundamental incomprehensibility of God's miraculous acts — "it is impossible to comprehend how" (ܘܠܝܬ ܠܡܕܪܟܘ ܕܐܝܟܢܐ) — *a fortiori* serving the author's interpretation of the incarnation.[18] The basic feature of a miracle is that it happens for the first time in history, contradicting the natural order of the factors involved — hence, the impossibility of its proper apprehension.[19] It is telling that Philoxenus readily combines Old and New Testament miracles (ܬܕܡܪ̈ܬܐ) into one category, distinguished from "ordinary" contemporary ones occuring in the midst of the Church, such as the miraculous cleansing and sanctifying powers of baptmismal waters and oil.[20] Thus miracles performed by prophets, apostles and Christ himself in his earthly life belong to one and the same chain of evidence.

---

[17] Ibid. 4, p. 8, lines 23-28.

[18] Ibid. 6. p. 13, lines 4-5, 10. Philoxenus adduces here a few biblical *exempla*, mostly from the Exodus story, including exegetical traditions of a seemingly midrashic nature. Cf. Ephrem, *Sermons on Faith* I, 275-280, ed. E. Beck, CSCO 212 (Louvain, 1961), p. 6; Basil of Caesarea, *Homilies on the Hexaemeron* 5, ed. S. Giet, SC 26, p. 316; Gregory of Nyssa, *De hominis opificio* 30c, PG 44.

[19] *Comm*. 6, p. 14, lines 25-30.

[20] Ibid. 6, p. 15, lines 1-2.

It appears that even miracles pertaining to the crucified and post-resurrection body of Christ belong to this same category.[21] Hence the wonders performed by Jesus, the Logos-incarnate, represent as it were, a retreat from the ultimate miracle of the incarnation to the Old Testament pattern. Philoxenus in fact argues that since in his time there is no longer a need to bring people to faith through miracles, God does not work any signs (ܐܬܘܬܐ) in the present.[22] Thus the incarnation is conceived of as a unique wonder,[23] while the miracles related in the Gospels, such as the reviving of Lazarus (John 11: 39-44) and the multiplication of the loaves and the fishes (Matt. 14: 19-20, 15: 36-37) are essentially perceived as a repetition of biblical precedents.[24] A similar stance, viewing Christian miracles largely as part of a totality encompassing the Old and New Testaments and contemporary miracles was already advocated by Eusebius of Caesarea. Eusebius seems to distinguish between relatively "reasonable" miracles in general and intractable miracles that underlie such teachings as the incarnation and the resurrection. He paradoxically determined that it is precisely those intractable wonders that underpin the dogmas constituting the great and formative miracles. In fact according to him all miracles follow on from the great foundational wonder of the incarnation and nativity.[25]

(b) A passage on the fire and water (hail) in Exod 9:23-24 serves Philoxenus as an Old Testament *exemplum* of two distinctive natures mixing and adopting each other:

> And the elements, established by the Creator in such a way as to constitute two natures, were miraculously shown to be of one nature... also by their power and acts: Fire assuming the body (ܠܓܘܫܡܐ) of water and, water, on the other hand, acquiring the nature of fire. Fire was like water and, water, on the other hand, seemed to have the likeness of fire.[26]

---

[21] Ibid. 6, p. 14, lines 10-24.

[22] Ibid. 53, p. 131, lines 7-14.

[23] Ibid. 43, p. 102, lines 7-17; 44, p. 106, line 15 - p. 107, line 4; 48, p. 116, lines 27 - p. 117, line 2; 78, p. 193, line 21 - p. 194, line 3. Cf. Ephrem, *Sermons on Faith* 4.7-8, pp. 11-12; 5.2-3, pp. 16-17.

[24] *Comm.* 6, p. 14, lines 1-3.

[25] Eusebius, *Demonstratio Evangelica* 7.1.92. On Eusebius' concept of miracles, see A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism* (Leiden, 2000), pp. 165-214. For a general view on miracles in early Christian apologetics see G. W. H. Lampe, "Miracles and Early Christian Apologetic," in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History* (London, 1965), pp. 205-218.

[26] *Comm.* 48, p. 115, lines 19-24. For an analogous typology concerning the three youths in the furnace (Dan 3:48-50), see Theodotus of Ancyra, *Homilies* 1.6, ed. E. Schwartz, ACO 1.1.2 (Leipzig and Berlin, 1927), p. 84.

In the case of water and fire, Philoxenus is at pains to demonstrate that the mixture of natures had a substantial (hypostatic) character. In other wonders in the Exodus narrative, however, he emphasizes that the incoprehensible miraculous element pertains first and foremost to their visionary character. The pillar of fire, for example, was seen differently by the people of Israel and the Egyptians.[27]

(c) This visionary aspect becomes Philoxenus' main theme when he comes to discuss God's revelations in the Old Testament. Unlike the hypostatic union in the metatmorphosis of the natures of water and fire, biblical theophanies are emphatically presented by our exegete as essentially docetic — not true unions of the godhead with its revealed form.[28] The latter is reserved for the ultimate divine manifestation in the incarnation:

> While the prophets revealed to us concerning his forms [of appearance], the apostles proclaimed to us his corporality. But there[29] since it was only about the forms [of appearance], it is not written that he *became* that which was revealed, but only that he was manifested: "I saw (ܚܙܝܬ) the Lord sitting on a throne" (Isa 6:1); and "This is what I saw (ܚܙܝܬ): the Lord was standing beside a wall built with a plumb line" (Am 7:7); and "This is what I saw (ܚܙܝܬ), a great cloud came out of the north" (Ez 1:4); and "This is what I saw (ܚܙܝܬ): thrones were set in place, and an Ancient One took his throne" (Dan 7:9); and "This is what I saw (ܚܙܝܬ): one like a human being (ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ) coming to the Ancient One" (Dan 7:13). Whereas here[30] it is not like that; the evangelist begins with the following statement: "The Word became (ܗܘܐ) flesh," and only afterwards he adds that "we have seen (ܚܙܝܢ) his glory, the glory as of a father's only son, full of grace and truth" (John 1:14).[31]

This visionary aspect of the Logos' Old Testament revelations clearly indicates their inferiority in comparison to the incarnation. In contradistinction, our exegete regards the visionary revelatory aspect in the incarnation as complementary to the main incarnation event without ascribing to it any inferiority as was the case conerning the

---

[27] *Comm.* 6, p. 13, lines 17-19.

[28] On the docetic nature of Old Testament revelations, see also de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 369-370. See, however, Philoxenus' employment of the term "form" (ܐܣܟܡܐ) regarding the incarnation, where the Logos enters without form into the virgin and receives the form of man (*Comm.* 27, p. 62. lines 6-10).

[29] I.e., in the Old Testament.

[30] I.e., in the New Testament.

[31] *Comm.* 4, p. 9, line 20 – p. 10, line 2. See also ibid. 4, p. 7, lines 2-16. Cf. Severus of Antioch, *Cathedral Homilies* 70, p. 30, ed. M. Brière, PO 12 (1911).

Old Testament revelations. Thus the same pivotal proof text of John 1:14 provides for Philoxenus an evidence for both types of revelation: true "becoming" on the level of "nature," accompanied, as it were, by the traditional effects of the *vision* of glory. It is perhaps noteworthy that God's heavenly Old Testament manifestations addressed above are discussed at much greater length in the *Commentary* than God's image as manifested in Adam. Unlike some of his predecessors, who elaborated on the theme of Adam's divine stature,[32] in the *Commentary* Philoxenus downplays the issue and refers to Adam only in passing,[33] stating the superiority of Christ:

> He is God with God (John 1:1), not creature with Creator; he is God's exact image and complete, immutable likeness. This image of God [in the Son-Logos] is not as it was in Adam but as of an equal, who created everything with God and like Him. Not as one who is only a servant of God's will, but as one who is hypostatically the Word of God — i.e., not lacking hypostasis as the word which comes from the [human] soul.[34]

It may therefore be surmised that Philoxenus deliberately confines the notion of Adam's divine image to the realm of the protoplast's vocation to serve God's will, as part of his overall strategy to highlight the uniqueness of the hypostatic union in the incarnation.

Thus according to Philoxenus the established precedents — i.e., revelations that had actually occurred and were documented in the Old Testament — were definitely of an inferior kind. Yet Philoxenus adheres to the traditional concept that biblical prophets did prophesy the future ultimate incarnation. Isa 7:14, for example, one of the classical proof texts of Christian exegesis, is recurrently and idiosyncrati-

---

[32] See e.g., Ephrem's *Hymns on Paradise* 3.9, 3.14, 3.16, 12.4, ed. E. Beck, CSCO 174/175, Eng. trans., S. P. Brock, *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise* (New York, 1990); *The Cave of Treasures* 2.3-4 (R. Or.), 2.13-14 (R. Oc.), ed. S.-M. Ri, *La Caverne de Tresors: Les deux recensions Syriaces*, CSCO (1987). For a discussion of this motif, see A. Kofsky and S. Ruzer, "Justice, Free Will, and Divine Mercy in Ephrem's Commentary on Genesis 2-3," Mus 113 (2000), pp. 320-323; S. Ruzer, "*The Cave of Treasures* on Swearing by Abel's Blood and Expulsion from Paradise: Two Exegetical Motifs in Context," *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), pp. 261-263; G. Anderson, "The Punishment of Adam and Eve in the *Life of Adam and Eve*," in G. Anderson, M. Stone, and J. Tromp (eds.), *Literature on Adam and Eve* (Leiden, 2000), pp. 57-81.

[33] A similar attitude, downplaying the stature of Adam in paradise, was already advocated by Ephrem in his *Commentary on Genesis*, unlike his own position in the *Hymns on Paradise* (see note 32, above). See Ephrem, *Commentary on Genesis* 2, ed. R.-M. Tonneau, CSCO 153 (Louvain, 1955) and discussion in Kofsky and Ruzer, "Justice, Free Will, and Divine Mercy," pp. 321-332.

[34] *Comm.* 9, p. 21, lines 15-21. See also ibid. 19, p. 47, line 27 – p. 48, line 3.

cally interpreted in the *Commentatry* as establishing the true, namely monophysite nature of the incarnation:

> And Isaiah said that the virgin would become pregnant and afterwards give birth. And [what] further confirms the fact that it was God that was conceived and born, and not a man in whom God only resided, is the name given by the Spirit to the one who had been born — the name, which according to the evangelist means *God is with us*. He was called Immanuel to demonstrate that he is *God who is with us* (ܐܝܬܘܗܝ ܥܡܢ ܐܠܗܐ) — not that *God is with him* (ܘܠܘ ܕܥܡܗ ܗܘ ܐܠܗܐ), namely with a certain man (i.e. Jesus) as it is written that God was with Moses and Joshua and as he himself (Jesus) promises that he will be with every one of his disciples.... And they claim in their vain stupidity that the name Immanuel indicates that God was with [a] man.[35]

It is not entirely clear whether Philoxenus makes a distinction in principle between the presence of God with Old Testament figures such as Moses and Joshua and his presence among the disciples of Jesus. God's presence, however, in the midst of the disciples and hence of humanity at large is conditioned by the "monophysite" union of the Logos and humanity in the incarnation. To substantiate his notion of incarnation Philoxenus couples Isa 7:14 with another proof text from Bar 3:35-36:

> Again, prophet Jeremiah said in the epistle of Baruch that "He is our God and that there is no *other* to be counted with Him. He founded the way of wisdom and gave it to Jacob his servant and to Israel his chosen. And after all this He appeared on earth and wandered among men."[36]

Though otherwise critical of the work of earlier Syriac translators, Philoxenus prefers the Syriac version to the Septuagint's since the Syriac clearly interprets Bar 3:36-38 ("and after all this He appeared on earth") as referring to God and not to the feminine divine wisdom as may be surmised from the Greek.[37] For Philoxenus, though, God in

---

[35] Ibid. 24, p. 54, lines 14-25. Cf. ibid. 16, p. 42, lines 9-17; 18, p. 46, lines 5-8. Philoxenus polemicizes here as elsewhere against Chalcedonian interpretations, which he regularly refers to as "Nestorian." See also Philoxenus, *Tractatus tres de trinitate et incarnatione* 3.1, pp. 168-69, ed. A. Vaschalde, CSCO, Scriptores Syri, 9 (Paris, 1907); idem, *Letter to the Monks of Senoun*, ed. and French trans., A. de Halleux, CSCO, Scriptores Syri, 98-99 (Louvain, 1963), pp. 4-5. Cf. Cyril of Alexandria, *Against Nestorius*, ed. E. Schwartz, ACO 1.1.6 (Berlin and Leipzig, 1928), 1.8, p. 30; 4.1, p. 77.

[36] *Comm* 18. p. 46, lines 1-4.

[37] οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ... καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ιακωβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ ... μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη.

these verses clearly denotes the Logos, thus enabling the verse to be interpreted as referring to the incarnation with a distinct soteriological emphasis. Philoxenus further seems to interpret idiosyncratically the common biblical reproof against polytheism, "There is no other to be counted with Him" also in a Christological context as excluding any duality within the Logos incarnate.

Here also, then, Philoxenus confirms the fullness of the Old Testament prophecy. However, unlike the Trinity-centered elements of his Old Testament exegesis, he claims that the revelation of incarnation — though prophesied — was not fulfilled until the incarnation of the Logos in Jesus. Thus both the monophysite character of the Old Testament evidence and the New Testament supercessionist stance are secured. Before the incarnation, the Logos was present in angels and other celestial powers but was uncircumscribed and in fact was omnipresent in all of creation. In the incarnation, however, the divine nature of the Logos undergoing *kenosis* (ܙܥܘܪ ܗܘ ܠܗ) did not appear in its fulness in order to enable unification with the human nature. Thus the incarnate Logos somehow becomes circumscribed, though Philoxenus avoids any clear limiting terminology. This argument is made possible by Philoxenus postulating that only part of the Logos appears in the incarnation.[38]

It seems, then, that it is mainly in relation to Philoxenus' monophysite-colored interpretation of the Old Testament's Christological passages and related verses that his exegetic originality is to be discerned.

SYNOPTIC GOSPELS EVIDENCE

As one who discovers monophysite doctrines in Old Testament texts, Philoxenus is naturally keen on unearthing also the monophysite content of the non-Johannine New Testament writings. He seems to identify the main problem of both the Matthean and the Lukan accounts of Jesus' birth as what may be perceived as an emphasis on the participation of a heavenly power (Holy Spirit) in the natural process of conception and childbearing.

He shows awareness of the diphysite potential of these descriptions, and his exegesis aims at resolving the difficulty. Philoxenus' solution essentially amounts to an attempt to locate the event of the

[38] *Comm.* 15, p. 37, lines 7-27; 29, p. 69, line 27 - p. 70, line 2. This somewhat paradoxical notion seems to be absent from de Halleux's comprehensive discussion of Philoxenus' theology. Cf. however de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 426-431.

incarnation — spelled out in John 1:14 — in the very initial moment of Mary's pregnancy, preceding the fetus' natural development, whose various stages are described in the Synoptic Gospels.[39] The supporting exegetical device he employs for this end is his suggestion that the γένεσις in the synoptic description of Jesus' birth (Matt 1:18), indicates not the full course of Mary's miraculous pregnancy (Matt 1:19-25), but rather the precise moment of the incarnation initiating the pregnancy — as denoted by the verb ἐγένετο in John 1:14![40] Philoxenus also proposes another argument to substantiate his claim that Matthew did in fact convey the Johannine notion of the incarnation in his account. He argues that miraculous birth through God's active participation in each and every pregnancy (ܐܠܗܐ ܒܪܐ ܒܟܠܗ ܒܛ̈ܢܘܬܐ), is a universal phenomenon. Hence, according to Philoxenus, the only reason for Matthew to relate the birth narrative was to proclaim something new — namely, a new ultimate type of miraculous birth, the incarnation.[41] Philoxenus further suggests a dual exegetical division of John 1:14, where "became flesh" signifies the moment of conception, i.e. the incarnation proper, whereas "dwelt among us" stands for the whole process of pregnancy and birth:

> Having spoken about the essence and eternity of the Logos, he (John) immediately wrote also about becoming (ܗܘܝܐ) saying: "The Word became flesh, and dwelt among us." Thus [John] first mentioned becoming because it preceded pregnancy (ܒܛܢܐ) and birth (ܡܘܠܕܐ).[42]

In this way, Philoxenus simultanously tackles two hermeneutical difficulties: the lack of any explicit reference to the incarntion in the Synoptic Gospels and the absence of a pregnancy-birth narrative in John. This distinction seems to be expressed also in Philoxenus' in-

---

[39] Jesus' development — both prenatal and postnatal — was, according to Philoxenus, nothing but a chain of changes in the form (ܕܡܘܬܐ) of revelation and not in the divine hypostasis of the Logos. This notion was directed against the idea of change in the divine Christ. See *Comm.* 4, p. 9, lines 10-19.

[40] Ibid. 17, p. 42, lines 18-28. This suggestion was discussed by de Halleux, and we will limit ourselves to a number of observations pertaining to the present discussion. See de Halleux, *Philoxène de Mabbog* pp. 22, 123-24.

[41] *Comm.* 20-21, p. 49, lines 1-19. For the similar motif of the presence of God in the moment of conception and during pregnancy in midrashic literature, see *Leviticus Rabbah* 14, pp. 295-305, ed. M. Margulies (Jerusalem, 1972). According to G. Hasan-Rokem this notion is employed by this midrash in the context of a Jewish-Christian polemic. See G. Hasan-Rokem, "Memoirs of Birth — The Birth of Memory: Experience and Myth in Midrash," *Vestnik* 7 (2002), pp. 267-80 (in Russian).

[42] *Comm.* 18, p. 45, lines 19-23.

carnation terminology, where "becoming flesh" (ܐܬܒܣܪ) refers to the initial moment of incarnation, followed by pregnancy and birth. The complementary term "becoming human" (ܐܬܒܪܢܫ) indicates the full adoption of humanity by the Logos.[43]

It is exactly at this point that Philoxenus' criticism of the Syriac (Peshitta) version of the Gospels and a bold suggestion for its revision are documented. Philoxenus claims that the Syriac translators either misapprehended the distinction between *genesis* (becoming), and *gennêsis* (birth) or, alternatively, thought that "becoming" (ܗܘܝܐ) was not appropriate for God, preferring the term "birth" (ܝܠܕܐ). The translators thus opted for their personal theological understanding, missing the true message of the word of God expressed explicity in John but clearly discernible also in the Synoptic tradition — namely, in Matt 1:1, 1:18-20 and Luke 1:35, 3:23 — and speaking, according to Philoxenus, not only of being born but also of the earlier phase of becoming, denoting the incarnation.[44] Philoxenus even states that these translators have adhered to the ideas of Nestorius.[45] His criticism of earlier Syriac writers and translators of the New Testament appears also in other of his writings. In his *Letter to the Monks of Senoun* he bewails the imprecision of the Syriac terms used by his predecessors, including the great Ephrem himself.[46] This criticism seems to have been the prime motive driving Philoxenus to create a new Syriac translation of the New Testament, and the amendment suggested here remains one of the very few certain examples of his editing activity.[47]

---

[43] Ibid. 16, p. 42, lines 2-3. For Philoxenus' theological use of these two terms in the *Commentary*, see our discussion, below. Philoxenus seems to have invented these Syriac neologisms. See A. de Halleux, "La philoxénienne du symbole," *Symposium Syriacum* 1976, Orientalia Christiana Analecta 205 (Rome, 1978), pp. 295-315; L. Van Rompay, "*Malpânâ dilan Suryâyâ*. Ephrem in the Works of Philoxenus of Mabbog: Respect and Distance" (forthcoming).

[44] *Comm.*, 16, p. 41, line 9 - 17, p. 42, line 28; 19, p. 47, lines 2-10; 23, p. 51, line 30 - 52, line 8; 23, p. 24, lines 1-5. In his *Against Habib* 4 and 9, however, Philoxenus still used the word ܬܘܠܕܬܐ for Matt 1:1, as do the Syriac translators of Nestorius and Theodore of Mopsuestia. See de Halleux, *Commentary*, French trans., p. 42, n. 4. The reading ܗܘܝܐ is already found in Severus, *Cathedral Homilies* 94, p. 53, ed. M. Brière, PO 25 (1935).

[45] *Comm.*, 23, p. 53 lines 24-25.

[46] Philoxenus, *Letter to the Monks of Senoun*, p. 54, line 23 - p. 55, line 11; Van Rompay, "Ephrem in the Works of Philoxenus."

[47] See de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, pp. 43, 121-125, 510. For a detailed discussion of the possible scope of the translating enterprise initiated by Philoxenus and his actual contribution, see J. Lebon, "La version philoxénienne de la Bible," *Revue d'histoire ecclésiastique* 12 (1911), pp. 413-436; S. Brock, "The Syriac Euthalian

Philoxenus further elaborates on the distinction between becoming and birth in the Synoptic Gospels' usage to substantiate his notion of a three-stage process: incarnation, pregnancy and birth. According to him, Matthew speaks of these three stages: becoming (ܗܘܝܐ), signifying incarnation (Matt 1:18); pregnancy (ܒܛܢܐ, Matt 1:18); and birth (ܐܬܝܠܕ, Matt 2:1-2).[48] Luke 1:30-31 is interpreted by our author in a similar fashion.[49] The fact that Philoxenus' interpretation of *becoming* and his precise definition of incarnation as the moment of conception are not spelled out in the text of Matthew — where becoming may be understood to imply the whole process — prompts our author's further explication. In *becoming* the evangelist in fact assumed also the initial moment of the process, which he felt superfluous to specify since it belongs to the well-known natural order of things, whereas the star of Bethlehem relates to the date of Christ's birth and not to the date of conception. The same logic applies to Isaiah 7:14, speaking explicitly of only two stages, pregnancy and birth, where the first stage, according to Philoxenus, is assumed.[50]

Nevertheless, Philoxenus is fully aware of the difference between the Synoptic presentation, especially Matthew's, and that of John. He is in fact compelled to elaborate on this difference by distinguishing progressive degrees of divine condescendence in revealing the true nature of the incarnation.[51] Thus in the Synoptic Gospels only the "external mechanism" of incarnation, i.e. Mary's conception through the Holy Spirit, is disclosed to Joseph, and not the mysterious identity of the one to be born, namely the Logos incarnate.[52] Yet Philox-

---

Material and the Philoxenian Version of the New Testament," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 70 (1979), pp. 120-130; idem, "The Resolution of the Philoxenian/Harclean Problem," *New Testament Textual Criticism* 62 (1981), pp. 259-271; B. Aland, "Die philoxenianisch-harklensische Übersetzungstradition: Ergebnisse einer Untersuchung der neutestamentlichen Zitate in der syrischen Literatur," *Mus* 94 (1981), pp. 321-383.

[48] *Comm.* 17, p. 43, lines 3-15.

[49] Ibid. 17, p. 45, line 6-15.

[50] Ibid. 17, p. 43, line 23 - p. 44 line 26. For an interpretation of the star of Bethlehem in a similar vein, see Ephrem, *Hymns against Heresies*, ed. E. Beck, CSCO 169/170 (1957), 6.5, p. 24.

[51] For a similar hermeneutical distinction regarding progressive understanding of theologoumena from the Old Testament to the Gospels, see *Comm.* 89, p. 212, lines 1-6. See also, Philoxenus, *Tractatus tres* 2.6, pp. 83-84.

[52] *Comm.* 12, p. 29 lines 19-25. See also ibid. 5, p. 10, lines 2-9. It seems, though, that according to Ephrem, Joseph did comprehend the mystery of Jesus' divine conception. See Ephrem, *Commentary on the Diatessaron*, ed. L. Leloir, CSCO 137/145 (1953-54), 2.4-5 (Armenian), pp. 25-26.

enus further asserts that it was the same angel — representing divine wisdom — who spoke to Mary, Joseph and the shepherds, and announced to John the evangelist the words: "Became flesh and dwelt among us."[53] Both Matthew and Luke, then, intentionally presented the incarnation theology in only a partial and indirect way, being aware that at that stage it was supposed to remain a mystery concealed in God's mind. Here Philoxenus establishes the hermeneutical principle: Since the Synoptic evangelists did not reveal the full content of the incarnation in their account, it later became necessary (ܐܬܬܥܝܕܬ) for John to spell out the true incarnate nature of Christ.[54]

New Testament Epistles

As in his hermeneutical treatment of the birth narratives in the Synoptic Gospels, Philoxenus ventures to deal with the absence of explicit references to incarnation theology in Paul's writings and the epistles of John. The main difficulty detected by our author seems to lie in Paul's programmatic opening statement concerning Jesus' filial status in Romans 1:1-4 (according to Philoxenus' suggested translation):

> Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, separated unto the gospel of God, which he had promised before by his prophets in the holy sciptures. Concerning his Son Jesus Christ our Lord, who *became* of the seed of David in the flesh; and declared to be the Son of God with power, according to the spirit of holiness, by the resurrection from the dead.

Earlier, we discussed Old Testament passages interpreted by Philoxenus as referring to the incarnation. In his discussion of Romans 1:1-4 he relies heavily on these precedents, claiming that the expectation of God's incarnation remained the only unfulfilled prophecy and hence the central hope of "all the prophets and the righteous."[55] In other words this was the "gospel of God" (Romans 1:1) they all longed for. This allows Philoxenus to interpret Paul's reference to "the gospel of God" as distinct from "a gospel of man," and therefore

---

[53] *Comm.* 18, p. 45 lines 16-21.

[54] Ibid. 12, p. 29 lines 26-29; 16, p. 41, lines 1-17. Elsewhere Philoxenus qualifies his claim, arguing that even John did not grasp the full, profound mystery of the incarnation (ibid. 78, p. 193, line 28 - p. 194, line 12). See also Philoxenus, *Tractatus tres* 2.5, pp. 72-73; Theodore of Mopsuestia, *Commentary on John*, ed. J.-M. Vosté, CSCO 115/116 (1940), 1, p. 11.

[55] *Comm.* 22, p. 50, lines 24-26.

as the gospel of the Logos incarnate, thus indirectly indicating the incarnation. The words "became... in flesh" (ܒܒܣܪ ... ܗܘܐ, Gr. γενομένου ... κατὰ σάρκα) (Romans 1:3) — like his interpretation of the Synoptic Gospels — denote for Philoxenus incarnation, and Paul's use of the verb "became" and not "was" is interpreted as further proof that becoming flesh is something new that happened to the Logos. Here Philoxenus reiterates his criticism of the existing Syriac translation of the New Testament rendering τοῦ γενομένου of Romans 1:3 as "was born" (ܐܬܝܠܕ) instead of "became" (ܗܘܐ). The Syriac translators thus fail — as in the case of their translation of the birth narrative in the Synoptic Gospels — to recognize the essential role of γενομένου as indicating incarnation. Philoxenus sums up his argument by stating that Paul in fact confirms what was said in the Synoptic Gospels — namely, that the incarnation, signified by "becoming," was the first stage of the pregnancy, followed by growth and birth.[56]

Philoxenus has less difficulty with the Johannine epistles, since for him they represent the teachings of the same author as that of the Gospel of John. He thus treats the Johannine writings harmonizingly:

> But it also seems to me that this other saying of the evangelist in the opening statement of his epistle is of significance to our discussion: "That which was from the *beginning* (ܪܫܝܬܐ), which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked upon, and our hands have handled, the *Word* of life (ܡܠܬܐ ܕܚܝܐ); for the *life* was manifested and we have seen it and bear witness, and show unto you that eternal life, which *was with the Father* (ܠܘܬ ܐܒܐ) and was manifested unto us" (1 John 1-2). And this affirmation that the life was manifested indicates that the Logos was born (ܐܬܝܠܕ ܡܠܬܐ), appeared, and walked among men according to the flesh ... and *dwelt among us* (ܐܓܢ ܒܢ) (John 1:14).[57]

Thus Philoxenus' concern here is to demonstrate that the major dogma of the incarnation of the Logos — only indirectly assumed by the author of the epistle — can be read into 1 John 1: 1-2 in light of John 1:1-14. It seems that, according to Philoxenus, the phrases "that which was from the beginning" and "was with the Father," refer to John 1:1-2, and the "Word of life" to John 1:4, whereas the description of human perception (what was heard, seen, handled) refers to John 1:14.

---

[56] Ibid. 23, p. 51, lines 15-27. See also Philoxenus' reference to Rom. 8: 3 and Gal. 4: 4, ibid. 49, p. 120, lines 2-5.

[57] Ibid. 18, p. 46, lines 17-24.

As noted, Philoxenus allows for a measure of development in revelation from the Synoptic Gospels that makes explicit the birth, from the Virgin and the Holy Spirit, to John, who discloses the nature of the incarnate one to be born (Logos). In a somewhat similar — albeit partially inverse — manner, Philoxenus speaks of the creed of Nicea (325) being complemented by the statements of the Council of Constantinople (381). In the Nicene formula it was mentioned first that the Logos underwent incarnation, "was made flesh" (σαρκωθέντα, ܐܬܒܣܪ), and only afterwards that it became man, (ἐνανθρωπήσαντα, ܐܬܒܪܢܫ). The Council of Constantinople then added and specified that the incarnation and becoming man issued from the Holy Spirit and the Virgin Mary. Philoxenus interprets the fomulation of Constantinople "was made flesh of the Holy Spirit and the Virgin Mary, and became man..." as indicating two simultaneous acts (ܐܟܚܕܐ ܐܬܒܣܪ ܒܗ ܘܠܘܬܗ ܬܪܬܝܗܘܢ).[58] Hence according to him the Logos took the flesh and humanity from the Virgin simultaneously. Philoxenus concludes his harmonizing interpretation of the conciliar creeds by asserting that the Council of Nicea based its formulation on John 1:14, whereas the Council of Constantinople complemented it on the basis of Matthew and Paul's references to the Holy Spirit and Mary.[59] It should be noted, though, that Philoxenus' emphasis here is not so much on the precise moment of incarnation in the moment of conception, as before, but rather on the simultaneous occurrence of incarnation and "inhumanization." Although his theological motivation is not spelled out, it seems that his concern here is twofold: first, to exclude any possible notion of temporal separation between the events of incarnation and inhumanization that may imply a quasi-adoptionist stance on the one hand and a *Logos/sarx* "Apolinarian" incarnation concept on the other; second, to emphasize the human source of the flesh from Mary — as against radical Monophysitism–Eutichianism, advocating a supernatural origin of Christ's "human" flesh,[60] and as against a possible literal "monophysite" interpretation of the Nicene creed, which does not refer to any human agent in the incarnation.

---

[58] Cf. Philoxenus, *Tractatus tres* 2.3, p. 56.

[59] *Comm.* 11, p. 27, line 25 - p. 29, line 12. It is worth noting that a parallel between the Gospels and the ecumenical councils was also invoked as a polemical slogan by Chalcedonian monastic leaders in Palestine in the same period, who naturally emphasized the four councils: "The four councils even as the four Gospels." See Cyril of Scythopolis, *Vita Sabae* 56, ed. E. Schwartz (Leipzig, 1939).

[60] On this concept see, for example, Severus of Antioch, *Ad Nephalium*, Oration 1, ed. J. Lebon, CSCO, Scriptores Syri 4.7 (1949), p. 8; Torrance, *Christology after Chalcedon*, pp. 69-70; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2/2, p. 81.

Philoxenus' hermeneutical logic of progressive revelation naturally establishes the incarnation in John 1:14 as the climax of the redemptive process. However, the traditional twofold concept of Christ's appearance, first in weakness and humility and later, in his Parousia in glory, is somewhat contradictory to the monophysite concept of the ongoing presence of the Logos in Christ's passion, death, and resurrection — hence the exegetical paradox propagated by Philoxenus, interpreting the weakness and humility of the incarnated Logos as its true glory and honor. The suffering and death, in fact the very flesh of the Logos, are, to Philoxenus, "called glory":

> He (the evangelist) said: *We beheld his glory, the glory as of the only begotten of the Father* (John 1:14). And he called his (the Logos) becoming (ܗܘܝܗ) as well as his passion (ܚܫܗ), glory (ܫܘܒܚܐ). Because he (the evangelist) said: *We beheld his glory* — and it is clear that what was seen was the flesh (ܒܣܪܐ) — it follows that he called his (the Logos) flesh glory... And if the flesh of the Logos was called glory, indeed his passion and his death (ܡܘܬܗ) were called glory.[61]

This glory motif provides a solution to the problem of the passion and humiliation of God. Unlike docetic concepts, the weakness here is real; but unlike the Nestorian position, Philoxenus understands it as part of God's glory and not as part of human nature "adjusted" to the Logos. According to Philoxenus the belief in the incarnation, passion, and death of the Logos is axiomatic and neither devaluates the divine essence of the Logos nor jeopardizes God's omnipotence and immutability. The proud ascribe greatness to God, and natural human perception grasps God as omnipotent. Yet they are unable to penetrate the true nature of the divine power and glory underlying the weakness of Christ as revealed in the Scriptures.[62] This paradoxical concept of the "weak power" or the "power of weakness" may naturally have an additional edifying value, being *ipso facto* a monophysite apology for the weakness of Christ.

Philoxenus pursues his apology for weakness with an alternative argument of a pedagogic-didactic nature. He ascribes to the common wisdom that faith is born together with simplicity of nature. Thus a child is naturally disposed to accept axiomatic, even if paradoxical, dogmas of faith. Since human beings could not truly grasp God's

---

[61] *Comm.* 12, p. 30, lines 2-9. See also ibid. 50, p. 122, line 16 – p. 123, line 5; 62, p. 153, lines 12-24; 66, p. 167, line 15 – p. 168, line 2; 80, p. 198, lines 5-17; 106, p. 244, line 25 – p. 145, line 2. For this motif, see also John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of John* 12.3, PG 59:84.

[62] *Comm.* 12, p. 30, lines 14-28.

infinite wisdom and power, and rationally comprehend the divine mystery of the power of weakness, only their predisposed faith could reveal it to them.[63] A complementary argument is also put forward: Philoxenus opposes the common case for the proof of divine power via miracles — e.g., the ten plagues of Egypt — by demonstrating that miracles have in fact not enhanced understanding at all.[64] But as noted Philoxenus presents the incarnation as the ultimate divine miracle. Thus it is only this ultimate miracle, distinguished by the "glorious" weakness of the Logos, that brings about faith in the paradoxical truth of religion.

This emphasis on the "glorious" weakness of the Logos sits well with the monophysite insistence on the full hypostatic unity of natures and the absolute divine presence in the incarnation. In concluding this part of his discussion, Philoxenus refutes anti-monophysite claims that the Logos' appearance in weakness may suggest its mutability due to the monophysite insistence on the absolute unity of natures. For him, the divine immutability of the Logos is axiomatic and sustained throughout the incarnation, the weakness being but an external aspect of the all-encompassing divine power and absolute unity of natures.[65]

CONCLUSION

This study has aimed to outline some of Philoxenus' hermeneutical concerns deriving from his anti-Chalcedonian Christology and attested in the *Commentary on the Prologue of John*. The Christological emphasis of Philoxenus' Old Testament exegesis heavily outweighs the trinitrian one. He relates to a variety of biblical passages as describing either incomplete precedents or indications of the ultimate incarnation of the Logos in Christ. His exegesis emphasizes the incomprehensibility of biblical miracles as an *a fortiori* argument for the incomprehensibility of the ultimate miracle of the incarnation. Philoxenus depicts Old Testament miracles entailing the unification of two distinctive natures as precedents for the "monophysite" incarnation. He furter describes the Old Testament precedents of God-Lo-

[63] Ibid. 12, p. 31, lines 1-27. On children's natural disposition for axiomatic and paradoxical dogmas of faith, see Ephrem, *Sermons on Faith* 5.1-22, pp. 36-37; Philoxenus, *Letter to Patricius* 29, p. 774, ed. R. Lavenant, PO 30 (1963); idem, *Discourses* 2, pp. 28-30; 4, p. 74, ed. E. A. W. Budge (London, 1894).

[64] *Comm.* 12, p. 31, lines 1-27.

[65] Ibid. 12, p. 32, lines 9-18.

gos revelations through union with visible material forms as a "weaker mode" of the ultimate Logos-anthropos "union in nature." As part of his overall strategy to highlight the uniqueness of the hypostatic union in the incarnation, Philoxenus deliberately restricts the notion of Adam's divine image to his vocation to obey God's will.

Philoxenus adheres to the traditional concept that although the biblical prophets did not live to witness the incarnation, they did prophesy the ultimate Logos event. The famous oracle from Isaiah 7:14, a classical proof text of Christian exegesis, is recurrently and idiosyncratically interpreted in the *Commentatry* as establishing the true — namely monophysite — nature of the incarnation. According to Philoxenus the Immanuel (God is with us) of the verse from Isaiah indicates that God's presence in the midst of the disciples and hence of humanity at large is conditioned by the "monophysite" union of the Logos and humanity in the incarnation. The same verse provides Philoxenus with the precise means to identify the timing of the incarnation as the initial moment of conception — another major concept of his Christological exegesis. Thus it is mainly in relation to his monophysite-colored interpretation of the Old Testament's Christological passages and related verses that Philoxenus' exegetic originality may be discerned.

Harmonization is the natural and traditional task of a biblical exegete. It is the exegete's particular agenda that determines the choice of passages to be expounded. As an anti-Chalcedonian theologian who discovers monophysite doctrines in Old Testament texts, Philoxenus is keen on unearthing also the monophysite content of the non-Johannine New Testament writings. The latter are less prone to monophysite interpretation than the Johannine tradition, and this fact clearly constitutes a major hermeneutical concern of our exegete. Here the application of the progressive revelation argument is problematic, since these writings are supposed to express already the entire theological content of divine revelation. Aware of the inherent hermeneutical difficulty, and in line with his flamboyant personality, Philoxenus opts to assail head on the most problematic passages, suggesting two complementary — albeit somewhat contradictory — solutions. On the one hand he asserts that the Synoptic birth narratives and Pauline writings, primarily Romans 1:2-4, indeed contain references to the incarnation in its Philoxenian monophysite understanding. It is here that he criticizes the existing Syriac translation of these "Christological passages" in the New Testament as unintentionally "Nestorian." It should be noted, however, that there is no critique of the Peshitta version of the Old Testament in the *Commentary*; moreover, the Peshitta translation is conveniently exploited to ad-

vance Philoxenus' argument. On the other hand, he does allow for a certain measure of progress in the New Testament revelation, establishing the hermeneutical principle that since the Synoptic evangelists did not reveal the full content of the incarnation, it later became necessary for John to spell out the true incarnate nature of Christ.

University of Haifa — Aryeh Kofsky
kofsky@research.haifa.ac.il

The Hebrew University of Jerusalem — Serge Ruzer
Ruzer@mscc.huji.ac.il

Summary

This study aims to outline some of Philoxenus' hermeneutical concerns deriving from his anti-Chalcedonian Christology and attested in the *Commentary on the Prologue of John*. Harmonization is the natural and traditional task of a biblical exegete: as an anti-Chalcedonian theologian Philoxenus discovers monophysite doctrines in Old Testament texts, and is keen on unearthing also the monophysite content of the non-Johannine New Testament writings. Aware of the inherent hermeneutical difficulty, and in line with his flamboyant personality, Philoxenus opts to assail head on the most problematic passages, suggesting two complementary — albeit somewhat contradictory — solutions. On the one hand he asserts that the Synoptic birth narratives and Pauline writings, primarily Romans 1:2-4, indeed contain references to the incarnation in its Philoxenian monophysite understanding. On the other hand, he allows for a measure of progress in the New Testament revelation, establishing the hermeneutical principle that since the Synoptic evangelists did not reveal the full content of the incarnation, it later became necessary for John to spell out the true incarnate nature of Christ.

Alexander Rentel

The Origins of the 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos

A. Introduction

The medieval Greek documents liturgiologists refer to as Diataxeis consist in compilations of rubrics for clergy directing them in ceremonial actions of the Eucharistic Liturgy. A patriarchal Diataxis explains the ritual when the patriarch presided at the Divine Liturgy,

---

Abbreviations:

Arranz, *Eucologio* = M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rome 1996.

BAS = The Byzantine Divine Liturgy of St. Basil the Great.

CHR = The Byzantine Divine Liturgy of St. John Chrysostom.

Darrouzès, "Ekthesis Nea" = J. Darrouzès, "Ekthesis Nea: manuel des pittakia du XIVe siècle," REB 27 (1969) 5-127.

Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* = J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11) Paris 1970.

Habert, *Archieratikon* = I. Habert, *ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ: Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae*, Paris 1643; reprinted Hildesheim 1970.

Jacob, *Histoire* = A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Unpublished Dissertation: Université Catholique de Louvain, Louvain 1968.

Jacob, "Léon Toscan" = "La traduction de la Liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique," OCP 32 (1966) 111-162.

Krasnoseltsev, *Materialy* = N. F. Krasnoseltsev, *Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоустого*, Kazan 1889.

Layton, *Greek Book* = E. Layton, *The Sixteenth Century Greek Book in Italy: Printers and Publishers for the Greek World* (Library of the Hellenic Institute and Post-Byzantine Studies 16) Venice 1994.

Legrande, *Bibliographie hellénique* = E. Legrande, *Bibliographie hellénique au XV et XVI siècle*. Vol., I-IV, Paris 1885-1906.

Meyendorff, *Byzantium* = J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, New York 1981.

ODB = A. Kazhdan et al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991.

PLP = E. Trapp et al., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Vienna 1976-.

Taft, *Great Entrance* = R. Taft, *The Great Entrance: a History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200) Rome 1978.

Taft, "Mt. Athos" = R. Taft, "Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite," DOP 42 (1988) 179-194.

OCP 71 (2005) 363-385

"how and when" the various rites of ordination would take place, and may also describe fully the rite of the prothesis performed before the Liturgy by only a priest and deacon without intervention of the patriarch. One of the most important extant patriarchal Diataxeis the manuscript tradition ascribes to a leading figure of the chancery in the second half of the 14th century, "the Protonotary [later the mega sakallarios] of the Great and most-holy Church of God, Kyr Deacon Dimitrios Gemistos[1] (? – ca. 1397)."[2] This paper investigates the liturgical context of this 14th century Diataxis for the patriarchal Divine Liturgy in Constantinople and explores the historical circumstances surrounding its creation. This is crucial for understanding the origins and possible motives for its creation. For this Diataxis is not only liturgical in nature: it also conveys the impression of being an official "chancery" document.

If indeed Dimitrios Gemistos *composed* this Diataxis — and he almost certainly did — this does not mean Gemistos *created* something entirely new out of nothing. A comparison of his Diataxis with

---

Taft, "Pontifical" = R. Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in *Codex British Museum Add. 34060*," OCP 45 (1979) 297-307; 46 (1980) 89-124.

Taft, *Short History* = R. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville, Minnesota 1992.

Taft, "Skeuophylakion" = R. Taft, "*Quaestiones disputatae*: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited," *Oriens Christianus* 81 (1997) 1-35; 82 (1998) 53-87.

Trempelas, *Three Liturgies* = P. N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur Byzantinisch-neugriechischen Philologie 15) Athens 1935.

While there is no critical edition of the Diataxis — the subject of the present author's doctoral dissertation — two different recensions of the Diataxis can be found in the following publications: Habert, *Archieratikon*, 1-279 = *Paris Greek 1362* (ca. 15th); A. Papadopoulus-Kerameus, *Διάταξις τῆς τοῦ Πατριάρχου Λειτουργίας πῶς γίνεται ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ* (Athens 1890); and Dmitrievskij II, 301-319. Both Dmitrievskij and Papadopoulus-Kerameus based their editions on *Jerusalem Sabas 607* (formerly *St. Sabas 362*), an early, but abbreviated recension of the Diataxis. Throughout this paper, references to the text of the Diataxis will be given to both *Athos Vatopedi 135* (AD 1389), the earliest dated manuscript of the Diataxis and, because of its availability, to Habert, *Archieratikon*.

[1] PLP 3631.

[2] "Συνταχθεῖσα παρὰ τοῦ πρωτονοταρίου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας διακόνου κυροῦ τοῦ Γεμιστοῦ," *Athos Vatopedi 135*, f. 3r. See also, *Patmos Greek 49*, f. 1r (AD 1391) *Vatican Greek 754*, f. 176r (ca. 14th); *Paris Greek 1362*, f. 248r. Inexplicably, Habert made the text anonymous, omitting Dimitrios Gemistos' name even though it is in Habert's exemplar, *Paris Greek 1362*.

other sources reveals that he composed it utilizing both local and foreign traditions: the traditions of the patriarchal rite in Constantinople and, surprisingly, the Athonite Diataxis for the Divine Liturgy of Philotheos Kokkinos (ca. 1300-1377/78),[3] twice patriarch of Constantinople (1353-54, 1364-1376).[4] Moreover, where Gemistos carefully indicates the liturgical roles of various members of the patriarchal chancery in the Diataxis, one can infer that he is expressing specific concerns of the chancery.

While there is neither a critical edition of the Diataxis nor major study of the Diataxis, its main lines have already been sketched. Liturgiologists have drawn attention to the Diataxis' immediate sources, and historians working on related subjects have adumbrated its historical context. A. Jacob and R. Taft have pointed to the two main liturgical influences on the Diataxis: the Constantinopolitan Euchology tradition and the Diataxis of Philotheos Kokkinos.[5] The work of J. Darrouzès has helped situate the composition of the Diataxis within the patriarchal chancery. Darrouzès recognized that the Diataxis, specifically in the rites for the elevation of metropolitans and the ordination of bishops, mirrors certain aspects of the inner workings of the patriarchal chancery.[6] He even hypothesized a connection between Gemistos' Diataxis and another chancery document, the *Ekthesis Nea*,[7] written around the same period. Though Darrouzès was hesitant about this hypothesis due to the lack of evidence,[8] his historical framework remains valid, and further analysis of the

---

[3] PLP 11917. Philotheos Kokkinos cast a long shadow over almost every major event in 14th century Byzantium, yet there is no major study on him. For the time being, the dictionary articles, V. Laurent, "Philothée Kokkinos," *Dictionnaire de théologie catholique* 12.2: 1498-1509, and A. M. Talbot, "Philotheos Kokkinos," ODB 1662, are helpful. For his liturgical influence see Taft, "Mt. Athos," 191-194 and the works cited there; for his political influence, see Meyendorff, *Byzantium* 173-199, and the works cited there.

[4] Two good editions of the Diataxis of Philotheos Kokkinos, *Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας*, are: Trempelas, *Three Liturgies* 1-16 = *Athos Panteleimon 770* (ca. 1350); and Krasnoseltsev, *Materialy* 36-79 = *Athos Vatopedi 984* (ca. mid-14th). Note that Krasnoseltsev and Dmitrievskij (Dmitrievskij II, 272-295) catalog this Vatopedi manuscript as *Athos Vatopedi 133 (744)*, but the catalog of S. Eustratiades and Arcadios, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos* (Harvard Theological Studies 11, Cambridge 1924) 178-179, gives it as *Athos Vatopedi 984*. In K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Berlin 1994), it is designated as *l*1142.

[5] Jacob, *Histoire* 443-445; Taft, *Great Entrance* 211; id., "Mt. Athos" 193.

[6] Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 150, 372.

[7] Darrouzès, "Ekthesis Nea."

[8] Darrouzès, "Ekthesis Nea" 9.

sources confirms the chancery context for the composition of the Diataxis. But Darrouzès was hampered by the lack of a critical edition and a proper study of the Diataxis, something he complained about.[9]

B. The Liturgical Context

1. *The Diataxis Tradition*

The Greek word ἡ διάταξις and its synonyms, ἡ τάξις, τὸ τακτικόν,[10] τὸ διάταγμα, δια-/συν-/τάσσω, all bear the sense of an ordinance giving "detailed instructions as to what must be done."[11] Ἡ διάταξις can mean a military order, a disposition of troops, a will or testament in the legal sense, or even a legal inventory of property. It can also signify an imperial decree or state constitution, as in Justinian's novels.[12] In the Byzantine era the word ἡ διάταξις also served as a synonym for a monastic Typikon,[13] like the 11th century Diataxis of Michael Attaleiates[14] or of Manuel, bishop of Tiberiopolis in the 11th-12th century.[15]

---

[9] "... Quelle est l'autorité de cette Diataxis et sa place exacte dans la tradition liturgique?" Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 148. Of the published editions, Darrouzès thought Habert's was "actuellement ridicule[s]." See his review of A. Komines, *Πίνακες χρονολογουμένων πατμιακῶν κωδίκων* (Athens 1968) in REB 27 (1969) 299.

[10] Beyond the common liturgical use of these terms, they also serve to describe the ordering of imperial ceremonies: M. McCormick, "Analyzing Imperial Ceremonies," JÖB 35 (1985) 3-4.

[11] J. P. Louw and E. A. Nida, ed., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, (New York 1989), Vol. 1, 33.325-326.

[12] These are the definitions found in the standard dictionaries: H. G. Liddell and R. Scott, *Greek-English Lexicon with Revised Supplement* (Oxford 1996) 414; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1995) 361. As a synonym for wills, see A. Kazhdan, "Wills," ODB 2198.

[13] C. Galatariotou, "Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study," REB 45 (1987) 78; A. M. Talbot, "Typikon, Monastic," OBD 2132; A.-A. Thiermeyer, "Das Typikon-Ktetorikon und sein literarhistorischer Kontext," OCP 58 (1992) 484.

[14] P. Gautier, "La Diataxis de Michel Attaliate," REB 39 (1981) 17-129.

[15] L. Petit, "Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine, *Известия Русского археологического института в Константинополе* 6 (1900) 1-153.

a. The Early History of the Liturgical Diataxis

As already noted, a liturgical Diataxis refers generically to a collection of rubrics "describing just how the ritual was to be performed."[16] Diataxeis could be written for any liturgical service such as the Divine Liturgy or the Divine Office.[17] The Diataxis of Patriarch (843-847) Methodios I (second half of the 8th century-847),[18] for example, prescribes the ritual for the reconciliation of apostates.[19] Modern liturgiologists tend to use the word Diataxis, primarily, if not exclusively, to designate those documents which "minutely describe and codify the smallest details of the eucharistic celebration," and which were composed for the patriarchal, pontifical, presbyteral, or monastic Divine Liturgy, or for its most recent development, the preceding Prothesis rite.[20]

Diataxeis for the Divine Liturgy develop relatively late in the history of the Byzantine Rite, and this seems to have been in response to the almost complete absence of rubrics in the text of the early Euchologion. The few rubrics in the earliest Euchologia were limited to the titles of prayers indicating their place in the service, to directions as to which celebrant said something, or even perhaps to the barest outline of a service.[21] Beyond these brief rubrics, the ceremo-

---

[16] Taft, *Short History* 75; also Id., "Diataxis," ODB 619.

[17] There is a Diataxis traditionally, though by no means scientifically, ascribed to Philotheos Kokkinos, *Ἡ διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* (PG 154.745-766; Goar, 1-8), detailing the celebration of the Agrypnia, or All-night vigil.

[18] A. Kazhdan, "Methodios I," ODB 1355.

[19] M. Arranz, "La 'Diataxis' de Patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats," OCP 56 (1990) 283-322. The text of this Diataxis is in Arranz, *Eucologio* 283-284.

[20] Jacob, *Histoire* 436. While liturgiologists refer to these documents as Diataxeis for the sake of clarity, their actual titles in the manuscripts are often different. For example, the Diataxis' title for *Moscow Synod 271 (381)* (AD 1289-1311) in Krasnoseltsev, *Materialy* 18, is *Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἐκτελεῖσθαι τὴν θείαν καὶ ἱερὰν λειτουργίαν*. The title for *Moscow Synod 321 (428)* (ca. 14th) in S. Muretov, *К материалам для истории чинопоследования литургии* (Sergiev Posad 1895) 17, is *Ἑρμηνεία εἰς τὴν ἔναρξιν τῆς λειτουργίας*. In *Athos Panteleimon 5924* (ca. 19th), Krasnoseltsev, *Materialy* 9, it is *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*.

[21] Examples of each of these rubrics can be seen in the earliest Byzantine Euchologion, the 8th century *Barberini Greek 336* (references are given using the numerical division from the edition of S. Parenti and E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336* [Bibliotheca *Ephemerides liturgicae*, Subsidia 80] Rome 1995): for titles of prayers, see for example: 1.2, "Prayer which the priest says in the skeuophylakion after the bread has been placed on the diskos," or 5.1 "Prayer of the entrance," or 10.1-2, "First prayer of the faithful, after the unfolding of the eiliton." For directions for the celebrants, see for example, 13.3-14.9, which gives the dialogue between the priest, the deacon, and people immediately before and for the opening of

nial directions necessary for a liturgical service were left to oral tradition or the memory of the celebrants. Diataxeis filled this textual vacuum, providing instructions for the celebrants of the Liturgy that were obviously meant to be used in conjunction with the Euchologion. Beginning around the 12th century in Constantinopolitan sources, the Diataxeis rubrics began to be integrated into the Euchology text itself.[22] Yet all types of these documents — Euchologia with minimal rubrics, Euchologia combined with Diataxis rubrics, and Diataxeis by themselves — continued to exist in the manuscript tradition until the advent of printing.[23]

b. The Diataxis of Philotheos Kokkinos

The Diataxis of Philotheos Kokkinos is perhaps the most famous Diataxis for the Divine Liturgy in the Byzantine tradition. Philotheos composed this Diataxis while he was the abbot (spring 1342-June 1345)[24] of the Great Lavra on Mt. Athos,[25] and naturally relied on Athonite monastic traditions.[26] His Diataxis begins with spiritual instruction for the priest who will serve the liturgy, the details of the priest's and deacon's entrance into the altar, their vesting, the Prothesis rite, and then CHR as served by one priest and a deacon. The large number of extant manuscripts of Philotheos' Diataxis and its widespread diffusion throughout the Byzantine world testify to its popularity.[27] This popularity can be explained by the personal pres-

---

the anaphora of BAS. For brief outlines of services, see for example the different rites of ordination: 157-168.

[22] The 12th century translation of CHR into Latin (1173/4) by the imperial notary Leo Tuscan has been shown to be a combination of CHR from Euchology sources with an unknown 10th century Constantinopolitan Diataxis. See Jacob, "Léon Tuscan" 111-162.

[23] Taft, "Mt. Athos" 192.

[24] The dates for Philotheos' abbacy are argued in P. Lemerle, et al., *Actes de Lavra*. Vol., 4: *Études historiques, Actes Serbes, complement et index* (Archives de l'Athos 11, Paris 1982) 30-32; 62.

[25] The title of *Athos Panteleimon 770*, copied when Philotheos was Metropolitan of Heraklea (1347-1353), says that Philotheos composed the Diataxis while he was the hegumen on Athos. Trempelas, *Three Liturgies* 1.

[26] For example, the specific prothesis commemorations of St. Athanasios of Athos (the founder of the Great Lavra), the hegoumen, and the founders of the monastery; or the commemoration in the ektene of the hieromonks and brethren (ἀδελφότητος) of the monastery: Trempelas, *Three Liturgies* 3, 8.

[27] There are 31 manuscripts containing the Philothean Diataxis listed in R. Sinkewicz and W. Hayes, *Manuscript Listings for the Authored Works of the Palaeolo-*

tige Philotheos would have had both as Patriarch of Constantinople and as champion of hesychast theology.[28] And it was surely through the "extended network of [hesychast] monastic contacts," who forged "a new solidarity of a religious and ideological nature," which formed an "Eastern Christian *oikoumene*"[29] that the Philothean Diataxis extended its influence.[30]

The influence of Philotheos' Diataxis in the Byzantine Church was enormous, but it was not limited only to the Greek-speaking world or even to monasteries. Even the spiritual instructions given at the beginning of the Diataxis suggest that Philotheos had a larger audience in mind when he composed his Diataxis. These instructions say that the priest who will celebrate the liturgy must, among other things, refrain from marital relations from the night immediately before the celebration of the liturgy,[31] a rubric obviously not meant for a strictly monastic audience. Clearly, therefore, his Diataxis was meant for all the clergy, secular as well as monastic.

Towards the end of Philotheos' life and immediately after his death, his Diataxis was translated into Slavonic by Patriarch (1375-1393) Euthymius of Trnovo[32] and Metropolitan (1375-1406) Kiprian of Rus' (ca. 1330-1406),[33] a disciple of Philotheos. Both of these Slavic bishops translated the Diataxis of Philotheos and introduced the Diataxis into their countries for use in their churches.[34] A redaction of Philotheos' Diataxis was incorporated into the first Greek edition of the Divine Liturgy published in Rome by Dimitrios Doukas in

---

gan Period (Greek Index Project Series 2, Toronto 1989) J 03-K 03. Philotheos Kokkinos is number 11917 in this project.

[28] Jacob, *Histoire* 443.

[29] J. Meyendorff, "Mt. Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy," DOP 42 (1988) 191.

[30] Taft, "Mt. Athos" 193; Id., *Short History* 81-83. Darrouzès tentatively included the Diataxis of Philotheos Kokkinos, *Régestes* 2677, as an undated, possibly official act. Darrouzès stresses in his commentary that it is unclear whether Philotheos officially promulgated his own Diataxis, or if its popularity was due to the prestige of its author.

[31] "Μέλλων ὁ ἱερεὺς τὴν θείαν ἐπιτελεῖν μυσταγωγίαν ὀφείλει ... ἐγκρατεύεσθαί τε μικρὸν ἀφ' ἑσπέρας," Trempelas, *Three Liturgies* 1.

[32] E. Kałuzniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)* (Vienna 1901; reprinted London 1971) 283-306; P. A. Syrku, *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке*, I, (Saint Petersburg 1890; reprinted London 1972) 1-31.

[33] Syrku, *К истории исправления книг* I, 252ff. For Kiprian (PLP 13925) in general, see D. Obolensky, "A *Philorhomaios Anthropos*: Metropolitan Cyprian of Kiev and All Russia (1375-1406)," DOP 32 (1978) 81-98.

[34] Taft, "Mt. Athos" 193-194.

October 1526.[35] Doukas' edition was then used by Iakovos Leonginos (Giacomo Leoncini) in his Greek edition of the Leitourgikon published in Venice in 1578 which was used, in turn, by the Venetian printers for the subsequent Greek editions of both the Leitourgikon and Euchologion.[36] Later these printed Greek editions of the Euchologion, based on Doukas, provided the basis for the so-called reformed books of Patriarch Nikon in Russia.[37]

c. Other Monastic Diataxeis and the Prothesis Rite

In addition to the Diataxis of Philotheos Kokkinos, several other anonymous Diataxeis appear from the 12th-15th centuries, primarily in monastic circles. The distinguishing feature of these Diataxeis is their emphasis — sometimes to the exclusion of further rubrics for the liturgy — on the prothesis rite, a rite whose growth is concomitant with the development of the Diataxeis itself. Taft speculates that the need to control the development of this rite stimulated the composition of so many Diataxeis in this period, including that of Philotheos.[38] There are other indications of confusion and questions within ecclesiastical circles about the prothesis rite and its development.[39] But it is not clear how far these Diataxeis were meant to be

---

[35] *Aί Θεῖαι Λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων. Γερμάνου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινοπόλεως Ἱστορία Ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* (Rome 1526). Doukas' edition is reprinted in, C. A. Swainson, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities* (Cambridge 1884) 101-144. Doukas and his publishing activities are summarized in Layton, *Greek Book* 276-280; and D. J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe* (Cambridge, Massachusetts 1962) 223-255. Doukas' edition is catalogued number 76 in Legrande, *Bibliographie hellénique*, I, 192-195. On Doukas' redaction, see A. Strittmatter, "Notes on the Byzantine Synapte," *Traditio* 10 (1954) 75-76. In both Layton, *Greek Book* 142, 225, and Legrand, *Bibliographie héllenique* I 195, number 77, an Euchologion, which most likely contained CHR and BAS, is listed as also being published in Venice in 1526, *Εὐχολόγιον σὺν Θεῷ ἁγίῳ...*, but this Euchologion must have had a limited pressing as it is unknown outside of catalogs.

[36] Leoncini's work is summarized in Layton, *Greek Book* 358-368. His 1578 Leitourgikon is number 157 in Legrande, *Bibliographie hellénique* II, 26.

[37] P. Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform: the Liturgical Reforms of Nikon in the 17th century* (Crestwood, New York, 1991) 185-186.

[38] Taft, "Mt. Athos" 192-193. In this article, Taft lists the known copies of these Diataxeis, both the Philothean and those that are anonymous.

[39] There are numerous entries in the patriarchal register between the 11th and 12th centuries concerning the prothesis, *Régestes* 918, 985, 992, and 1107. See also, V.

prescriptive (as the name might suggest) or merely descriptive of actual practice.

d. The Constantinopolitan Patriarchal Rite

Side by side with these monastic Diataxeis and their emphasis on the prothesis rite, there were other collections of rubrics which describe the ritual of the Great Church of Constantinople, the Hagia Sophia. For the services other than the Divine Liturgy, there is the famous *Typikon of the Great Church* which contains rubrics for the cathedral rites and stational processions of the city during and before the 10th century. For the celebration of the Divine Liturgy, the earliest known Diataxis-type text is the now lost *Pyromalus Codex*, published by Goar.[40] This manuscript describes the celebration of BAS in Constantinople from around the 10th century.[41] Closely related to the *Pyromalus Codex* is the Johannisberg Latin translation of BAS, first published by G. Witzel in 1546.[42] This Johannisberg version, made from a now lost Greek manuscript, reflects the late 10th to 11th century liturgical usage of the Great Church in Constantinople.[43] This same translation was republished in 1549 by J. Cochlaeus.[44] In addition to these sources, A. Jacob has detected in the 12th century text of the Latin translation of the liturgy by Leo Tuscan a Constantinopolitan Diataxis of a presbyteral liturgy.[45] The last major source before Gemistos is the Diataxis Taft edited from a 12th century manuscript

---

Laurent, "Le rituel de la proscomide et le métropolite de Crète Elie," REB 16 (1958) 116-142.

[40] Goar 153-156.

[41] On the dating of this manuscript and its contents, see Taft, "Skeuophylakion," 68-71.

[42] *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita* (Mainz 1546) reprinted again by Witzel in *Exercitamenta syncerae pietatis multo saluberrima: inter quae lector habes liturgiam seu missam S. Basilii Mag. recognitam...* (Mainz 1555). Witzel found this Latin translation in a manuscript at the German monastery of Johannisberg near Mainz. The Latin manuscript is also now lost, having been destroyed in a 19th century fire. For the history of this manuscript, see Taft, "Skeuophylakion" 68.

[43] A. Jacob, "La traduction de la liturgie de saint Basile par Nicolas d'Otrante," *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 38 (1967) 52-53. Taft, "Skeuophylakion" 68-71.

[44] *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographos autoribus...*, (Mainz 1549).

[45] Jacob, "Léon Tuscan" 111-162.

which reflects, he feels, 11th century liturgical practice.[46] Characteristic elements of these documents are the references to large numbers of clergy (patriarch, bishops, priests, deacons, church attendants), or architectural features of the Hagia Sophia (the skeuophylakion, the narthex, the ambon, the "rivers" on the floor, etc.), and, in some cases, specific directions for the patriarchal rite (elaborate entrance rituals, imperial and patriarchal acclamations, the many specific directions in the *Typikon of the Great Church*, etc.).

e. The Diataxis of Dimitrios Gemistos

The Diataxis of Dimitrios Gemistos enters this liturgical milieu at the end of the 14th century. His Diataxis represents a conflation of the different traditions: those of the Constantinopolitan patriarchal rite and the monastic Diataxis tradition, above all, the Diataxis of Philotheos Kokkinos.[47] On the one hand, Gemistos constructed his Diataxis drawing on the practices of the cathedral rite of the Hagia Sophia. His Diataxis describes an elaborate Liturgy with intricate rubrics for the patriarch, the concelebrating clergy, the attendants (οἱ ὑπηρέται), the chanters (οἱ ψάλται), and the officials of the patriarchal chancery. The text presupposes the celebration of the Liturgy at the Hagia Sophia with specific references — though without giving their precise locations in the building — to patriarchal and episcopal thrones,[48] the diakonikon and prothesis chamber,[49] the "rivers" in the marble floor of the nave,[50] the solea and ambo,[51] a small platform

46 Taft, "Pontifical" 98.

47 Jacob, *Histoire* 445; Taft, *Great Entrance* 211-212.

48 The thrones are prepared in *Athos Vatopedi 135*, f. 3r-3v; Habert, *Archieratikon* 1-2, and mentioned throughout f. 9v-11r; 26-28.

49 The candidate for episcopal ordination waits in the diakonikon until the time of his ordination, *Athos Vatopedi 135*, f. 11r; Habert, *Archieratikon* 28. At the time of ordination he is led from the diakonikon to the holy bema: f. 20r; 66. The prothesis chamber is where the prothesis rite takes place: f. 3v; 2; the priests and deacons go there before the Great Entrance to retrieve the holy gifts: f. 30v; 75.

50 The "rivers," green marble bands on the floor of the Hagia Sophia, are mentioned in *Athos Vatopedi 135*, f. 10r; Habert, *Archieratikon* 27, "κατὰ ποταμόν" and again on f. 17r; 54, "κατὰ ἕνα ποταμόν." Note that Habert's text has "ἕνα ποτάν," and is unreliable here as throughout the edition. On the rivers, see G. Majeska, "Notes on the Archeology of St. Sophia at Constantinople: the Green Marble Bands in the Floor," DOP 32 (1978) 299-308.

51 Deacons ascending and descending the ambo are mentioned throughout the Diataxis. For example, a deacon ascends the ambo to proclaim the ektene and aiteseis at the end of orthros: *Athos Vatopedi 135*, f. 9v; Habert, *Archieratikon* 26; to begin the

inside the holy doors,[52] and to variously placed icons in the cathedral.[53]

The passage in the Diataxis which describes the promotion of metropolitans before the beginning of the liturgy further locates the Diataxis within the traditions of Constantinople and confirms its creation within the patriarchal chancery.[54] This "extra sacramental"[55] rite takes place before the Divine Liturgy and is preliminary to the sacrament of ordination of metropolitans described later in the Diataxis.[56] Great care is taken in this section to give precise details about the role of the patriarchal chancery during this rite. The Diataxis specifies that after the Great Doxology and concluding litanies at orthros, the master of ceremonies (ὁ τοῦ ἐπὶ εὐταξίας) along

---

liturgy: f. 14r; 52; the reader is on the ambo to read the epistle lection: f. 24r; 70; a deacon ascends it to read the gospel: f. 24v; 72; etc. The entrance comes to the solea on its way to the holy bema: f. 17r; 54; the candidate for episcopal ordination is led from the doors of the diakonikon through the solea up to the holy doors: f. 20r; 66; the presbyteral and diaconal candidates for ordination wait on the solea to be led into the holy bema: f. 32r, 42v; 106,179; the archdeacon, or, if there has been a diaconal ordination, the newly ordained deacon, goes through the solea to the ambo for the final litany: f. 51v; 276. For a reconstruction of the solea and ambon, see S. G. Xydis, "The Chancel Barrier, Solea, and Ambo of Hagia Sophia," *The Art Bulletin* 29 (1947) 1-24.

[52] "'Ο πατριάρχης ἀνέρχεται εἰς τὴν μικρὰν ἀναβάθραν κειμένην ἔνδον τῶν ἁγίων θυρῶν καὶ εὐλογεῖ τὸν λαόν," *Athos Vatopedi 135*, f. 26r; Habert, *Archieratikon* 73

[53] Those making the entrance venerate icons before they come to the solea and before they kiss the holy doors and enter the holy bema: *Athos Vatopedi 135*, f. 17r; Habert, *Archieratikon* 54. The patriarch kisses another icon placed at the synthronon after he says Psalm 85 (LXX) to himself before a deacon reads the gospel: f. 24v-25r; 72.

[54] *Athos Vatopedi 135* f. 9r-11r; Habert, *Archieratikon* 26-28. For extensive commentary on this rite and this specific passage, see Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 149-152. In this service the ordinand (ὁ ὑποψήφιος) is presented to the patriarch, he reads a confession of faith, he is signed (σφραγίς) by the patriarch, and then he exchanges a kiss with the patriarch and the other hierarchs. As is typical in the Byzantine liturgical tradition, the name for this service varies. In older documents it could be called, ἡ μικρὰ σφραγίς, or πρόβλησις. See Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 469-470. Different examples of more recent forms of this services can be found in J. Morin, *Commentarius de Sacris Ecclesiae Ordinationibus* (Paris 1655; reprinted Gregg International 1969) 97-102; Habert, *Archieratikon* 430-434; and L. Sophronios, "Τάξις γινομένη ἐπὶ χειροτονίᾳ Ἐπισκόπων ἐν τῇ νήσῳ Κύπρῳ," *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* 1 (1917) 483-490. In the printed Greek Euchologia, this service appears with a commentary by Metropolitan Mitrophan of Nyssa under the title, "Τάξις γινομένη ἐπὶ χειροντονίᾳ ἐπισκόπου, κατὰ τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Πανιερωτάτου μητροπολίτου Νύσσης Κυρίου Μητροφάνους." See N. Papadopoulos, *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* (Athens 1927) 132-133.

[55] Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 151.

[56] The ordination of metropolitans takes place after the Trisagion before the reading of the epistle: *Athos Vatopedi 135*, f. 20r-23v; Habert, *Archieratikon* 66-70.

with the deacons leads the patriarch to a platform on which the patriarchal throne is placed. Then the mega chartophylax[57] with the hypomnimatographos (ὑπομνηματογράφου) and the hieromnimon (ἱερομνήμονος),[58] also led by the master of ceremonies, approach the patriarch. The chanters, summoned by the master of ceremonies, bow (προσκυνήσαντες) to the patriarch and sing, "For many years, master (Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα)!" The archons of the Church likewise come in proper order according to rank (κατὰ τάξιν), then bow, and stand on either side of the patriarch. However, the exokatakoiloi (ἐξοκατάκοιλοι), the five most senior officials of the patriarchal chancery,[59] are seated on the steps of the platform, and the protonotary and the logothete stand by the patriarch's throne. Then the other hierarchs come out from the holy bema[60] and are seated on their own thrones with the patriarch. Only then does the candidate himself come and stand before the patriarch, the bishops, and the members of the chancery and read his confession of faith. After this, the promotion takes place with the involvement of the patriarch and also the mega chartophylax. And it is the mega chartophylax on behalf of the patriarch who puts his hand on the candidate's head for the promotion.[61]

Gemistos' Diataxis, with the details of this intricate rite, with its precise rubrics for the patriarch, other bishops, and members of the chancery,[62] was not intended as simply another liturgical Diataxis, but as a liturgical manual for use by the patriarch and his chancery staff in the celebration of the Divine Liturgy in the Hagia Sophia in

---

[57] One of the functions of the mega chartophylax was to examine candidates for ordination. On this function and his other duties within the chancery, see Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 334-353.

[58] For these offices and their liturgical roles in the rite of ordination, including the presentation of candidates for episcopal ordination, and the pteron, or official announcement of ordination, see Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 368-373, 374-375.

[59] A. Kazhdan, "Exokatakoiloi," ODB 771; Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια*, 59-60, 101-103.

[60] When there was an episcopal ordination, the other hierarchs went into the bema to wait while the patriarch was vesting: *Athos Vatopedi 135*, f. 9r; Habert, *Archieratikon* 26.

[61] "Ὁ μέγας χαρτοφύλαξ ἀπέρχεται ἐν τῷ τόπῳ ἔνθα ἵσταται ὁ ὑποψήφιος καὶ λαβὼν τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν τῇ ἰδίᾳ δεξιᾷ καὶ ταύτην ὑποκλίνας ἀσκεπῆ οὖσαν": *Athos Vatopedi 135*, f. 10v; Habert, *Archieratikon* 27.

[62] Various members of the chancery are also mentioned at the vesting of the patriarch: *Athos Vatopedi* f. 7r-9r; Habert, *Archieratikon* 17-19; at the entrance: f. 16r-18r; 53-55; at the episcopal: f. 20r-23v; 66-70, presbyteral: f. 32r-35r; 106-109, and diaconal ordinations: f. 42v-45v; 179-182; and at the Great Entrance: f. 29r-32r; 74-77.

Constantinople. Gemistos' careful description of the patriarchal chancery's role in the liturgy is striking when compared to other Constantinopolitan liturgical sources. The desire to enumerate the role of the members of the chancery must have been one of the reasons for creating this Diataxis. Gemistos' concern with the chancery's role and his fidelity to the Constantinopolitan traditions should come as no surprise; the very title of the Diataxis betrays his intent from the start: "Diataxis of the patriarchal liturgy *how it is done in the Great Church*...composed by the *Protonotary of the Great and most-holy Church of God, Kyr Deacon Gemistos.*"[63] That a deacon, a protonotary of the patriarchal chancery, should have been faithful to and utilized the traditions of Constantinople goes without saying.

On the other hand, it is surprising that right after the title there is the spiritual admonition for "those who would perform the divine mysteries..."[64] This passage is taken almost verbatim from the Philothean Diataxis. Then, after a short paragraph on the preparation of the patriarchal throne, Gemistos' Diataxis has the entire prothesis rite taken almost word-for-word from the Philothean Diataxis. Throughout the rest of his Diataxis, Gemistos clearly relied on Philotheos' Diataxis as a major source, but to a lesser degree than for the prothesis rite. Gemistos continued to copy a few sections verbatim, but they are few and far between and are further adapted to the patriarchal rite.[65] In these sections, his editorial methodology was to change the officiating celebrant from priest (ἱερεύς) to patriarch, distribute ritual actions to the concelebrating clergy, and take into account the architecture of the Hagia Sophia. However, these sections are minor compared to the wholesale adoption of the prothesis rite from the Diataxis of Philotheos.

---

[63] *Athos Vatopedi 135*, f. 3r.

[64] "Οἱ μέλλοντες τὴν θείαν ἐπιτελέσαι μυσταγωγίαν...," *Athos Vatopedi 135*, f. 3r: Habert, *Archieratikon* 1. Philotheos' Diataxis begins, "Μέλλων ὁ ἱερεὺς τὴν θείαν ἐπιτελεῖν μυσταγωγίαν...," Trempelas, *Three Liturgies*, 1.

[65] For example, compare the rubrics at the time of the reading of the epistle in Gemistos: *Athos Vatopedi 135*, f. 23r-14v; Habert, *Archieratikon* 70-72, with those in Philotheos: Trempelas, *Three Liturgies* 7-8. They are substantially the same with only a few adjustments because the patriarch was presiding, instead of simply a priest. The influence of Philotheos' Diataxis on Gemistos' at the Great Entrance has been noted by Taft, *Great Entrance* 211.

2. *Problems of Interpretation*

While Gemistos made some changes in the prothesis rite, they are for the most part minor. It is not even clear if all the changes came from Gemistos himself, or if they came from the redaction of Philotheos' Diataxis which he utilized as his source. Some changes probably reflect the natural development of Philotheos' Diataxis over the thirty-five intervening years between its creation and its use by Gemistos.[66] The source of other changes are harder to determine. It is difficult to know whether or not Gemistos himself changed the order for cutting the lamb out of the first prosphora,[67] whether he omitted specific commemorations at the third prosphora (the cross, the heavenly bodiless powers, and monastic saints),[68] whether he changed certain other commemorative formula,[69] or if these changes were from the text of the Philothean Diataxis he was using. An unexplainable difference is that Gemistos' Diataxis omits any commemoration of the emperor at the prothesis,[70] even though he is commemorated throughout the liturgy.[71] Another difference is that in

---

[66] For example, there is the natural tendency to expand the text, such as the instruction that the priest, "καὶ λέγει τοῦτο τρίς (referring to a particular formula)," in Gemistos' Diataxis, instead of simply saying, "γ´," as in Philotheos' Diataxis. Compare *Athos Vatopedi 135*, f. 4r; Habert, *Archieratikon* 2, with Trempelas, *Three Liturgies* 2.

[67] The order in Gemistos' Diataxis runs: "ἐν τῷ *ἀριστερῷ* μέρει τῆς σφραγίδος ... ἐν δὲ τῷ *δεξιῷ*," *Athos Vatopedi 135*, f. 4r-4v; Habert, *Archieratikon* 2-3. The order in Philotheos' Diataxis runs: "ἐν τῷ *δεξιῷ* μέρει τῆς σγραγίδος ... ἐν τῷ *ἀριστερῷ*," Trempelas, *Three Liturgies* 2.

[68] Compare *Athos Vatopedi 135*, f. 5r-5v; Habert, *Archieratikon* 4, with Trempelas, *Three Liturgies* 3.

[69] One example is the formula said while the priest is cutting the right side of the lamb, "Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, ὁ Κύριος (cf. Is 53.7)": *Athos Vatopedi 135*, f. 4r; Habert, *Archieratikon* 2. "Ὁ Κύριος" is not found in the early copies of the Philothean Diataxis: Trempelas, *Three Liturgies* 2; Krasnoseltsev, *Materialy* 42. Another is the completely different formula used for the general commemoration of the dead at the fifth prosphora Gemistos' Diataxis: "Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως τῶν ψυχῶν τῶν κεκοιμημένων δούλων σου, τῶν δεῖνων." Compare Habert, *Archieratikon* 5 (*Athos Vatopedi 135* is missing these folia. The lacuna is made up from other manuscripts: *Patmos Greek 49*, f. 4v; *Vatican Greek 721*, f. 177v-178r; *Paris Greek 1362*, f. 249r), with Trempelas, *Three Liturgies*, 4.

[70] Compare the commemorations at the fourth prosphora in Habert, *Archieratikon* 4-5 (= *Patmos Greek 49*, f. 4r-4v; *Vatican Greek 721*, f. 177v; *Paris Greek 1362*, f. 249r), with Philotheos' Diataxis: Trempelas, *Three Liturgies*, 3; Krasnoseltsev, *Materialy* 44. Present in Philotheos' Diataxis, but absent in Gemistos', is the phrase, "τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων."

[71] At the great synapte: *Athos Vatopedi 135*, f. 14v (these passages are absent in Habert because his exemplar, *Paris Greek 1362*, does not contain complete diakonika or Euchology texts); at the diakonika for the ordination of bishops: f. 22r, *of*

Gemistos' Diataxis, deacons were allowed to make commemorations only by giving the prosphora to the priest, who takes out the particles while the deacon himself says the names of those whom he wishes to commemorate.[72] Philotheos' Diataxis, on the other hand, had allowed deacons to make commemorations entirely on their own.[73] Other changes can be more securely attributed to Gemistos, and reflect the situation at the Hagia Sophia: he anticipated large crowds for communion by the preparation of many chalices,[74] he mentions concelebrating bishops (ἀρχιερέων),[75] and he made adaptations for concelebrating clergy by allowing them also to make commemorations.[76]

These are superficial differences for the most part. The plain fact remains: clearly, Dimitrios Gemistos was motivated to incorporate the prothesis rite almost verbatim from the Athonite Diataxis of Philotheos Kokkinos into his own patriarchal liturgical Diataxis, but what exactly motivated him to do so is unclear. Indeed, there are liturgical problems concerning the actual performance of the prothesis rite if done according to the directions in Gemistos' Diataxis that further complicate the question of Gemistos' motivation. These liturgical issues even suggest that the reasons for Gemistos' incorporation of the Philothean Diataxis were not simply liturgical.

A basic question is: why was the prothesis, celebrated by a priest with a deacon, included in a Diataxis for the patriarchal liturgy when

---

presbyters: f. 33v, of deacons: f. 44v; at the ektene: f. 26r-26v; and within the anaphoral intercessions: f. 41v. *Patmos Greek 49*, f. 55r-55v, gives the complete text for the anaphoral diptychs including imperial commemorations. Rubrics for the acclamations (ἡ φήμη) of the emperor are mentioned in *Athos Vatopedi 135*, f. 18r, 23v; Habert, *Archieratikon* 70.

[72] "Ὁ δὲ διάκονος λαβὼν καὶ αὐτὸς προσφορὰν καὶ ταύτην δοὺς πρὸς τὸν ἱερέα ἐκείνου τὰς μερίδας αἴροντος αὐτὸς μνημονεύει ὧν ἔχει κατ' ὄνομα ζώντων καὶ τεθνεώτων." Habert, *Archieratikon* 5 = *Patmos Greek 49*, f. 4v-5r; *Vatican Greek 721*, f. 178r; *Paris Greek 1362*, f. 249r. It is interesting to note that in his liturgical commentary, *De Sacra Liturgia*, Symeon of Thessalonika († 1429) also says that deacons can only make commemorations at the prothesis through priests (διὰ τῶν πρεσβυτέρων) because "they do not possess the gift to offer (προσκομίζειν) to God," PG 155, 289 A-B.

[73] Trempelas, *Three Liturgies* 4.

[74] "Εἰ δὲ πλείονες εἰσὶν οἱ λειτουργοῦντες πληροῖ καὶ ἕτερα ποτήρια ὅσα θέλει ἀναλόγως πρὸς τὸ πλῆθος τῶν λειτουργούντων": *Athos Vatopedi 135*, f. 5r; Habert, *Archieratikon* 3. After the covering of the chalice, the Diataxis says: "Τὸ αὐτὸ ποιεῖ καὶ εἰς τὰ λοιπὰ ποτήρια εἴπερ εἰσὶ πλείονα," f. 6r; 6.

[75] Habert, *Archieratikon* 5 = *Patmos Greek 49*, f. 4v; *Vatican Greek 721*, f. 177v; *Paris Greek 1362*, f. 249r.

[76] "Καὶ οἱ λοιποὶ ἱερεῖς καὶ διάκονοι εἴπερ θέλουσιν αἴρουσι μερίδας ὑπὲρ ὧν ἔχουσι κατ' ὄνομα": Habert, *Archieratikon* 5 = *Patmos Greek 49*, f. 5r; *Vatican Greek 721*, f. 178r; *Paris Greek 1362*, f. 249r.

the patriarch at that time did not even intervene in the rite of the prothesis. Central to every other part of the Diataxis is the concern it shows for the exact detail of the role of the patriarch and the members of the chancery in the service, from the various rites of ordination to the different parts of the liturgy. In the prothesis rite, however, the patriarch takes no part and is not even mentioned. It is not even clear exactly when the prothesis rite was to take place. The Diataxis simply says that, "when it is time, the second of the priests with one of the deacons goes into the prothesis and does the proskomide..."[77] Of course, the prothesis was celebrated before the Divine Liturgy, but the Diataxis alludes to orthros also happening before the liturgy. The first concrete detail given in Gemistos' Diataxis concerning a specific liturgical moment concerns the time for the patriarch to vest.[78] The rite of vesting takes place during orthros but, seemingly, after the prothesis. Does this mean that the prothesis was being served during or before orthros? The Diataxis makes it clear that it does not take place in the intervening period between orthros and the Divine Liturgy, because ordinations and promotions were done at this time. Obviously what is important is not *when* the prothesis was actually served, but *why* that is not specified in the Diataxis. Throughout the document great care is shown to precisely this type of detail, the "when and how" things took place. Why not for the prothesis too?

Can one also suppose that the eucharistic bread was baked the morning of the eucharistic celebration, exactly as on Mt. Athos, so that the clergy would have to be concerned about steam rising from the lamb as it was cut out of the prosphora?[79] Or, as I mentioned earlier, how can it be that the emperor himself, the patron of the Hagia Sophia, receives no special commemoration at the prothesis when he was commemorated throughout the rest of the liturgy? Why, in the Athonite Diataxis, are Athonite saints mentioned, whereas in Gemistos' there are no Constantinopolitan saints? Certainly not every

[77] "Τοῦ δὲ καιροῦ ἐπιστάντος ὁ δευτερεύων τῶν ἱερέων ἀπέρχεται μετὰ διακόνου ἑνὸς ἐν τῇ προθέσει καὶ ποιεῖ τὴν προσκομιδὴν οὕτως": *Athos Vatopedi 135*, f. 3v; Habert, *Archieratikon* 2. *Athos Vatopedi 135*, f. 3v; Habert, *Archieratikon* 2.

[78] "Εἰ μὲν ψάλλουσιν ἔτι τὸν ὄρθρον φορένει ἔμπροσθεν τοῦ στασειδίου αὐτοῦ μετὰ τὸ τέλος τῆς ἐνάτης ᾠδῆς εἰ δὲ οὐ ψάλλουσιν ὄπισθεν τοῦ στασειδίου": *Athos Vatopedi 135*, f. 7r-v; Habert, *Archieratikon* 17.

[79] "Καὶ στρέφει τὸ ἕτερον μέρος ἐπάνω τὸ ἔχον τὸν σταυρὸν εἰ μὴ πῶς ἔνι ζέων καὶ ἀτμίζων· Τότε γὰρ ὑπτίως κείσθω διὰ τὸ μὴ ποιῆσαι κάτωθεν ὑγρότητα": *Athos Vatopedi 135*, f. 4v; Habert, *Archieratikon* 3. Cf., Trempelas, *Three Liturgies* 2-3.

rubric from a Diataxis was always followed exactly,[80] nor can the shape of the prothesis rite at Hagia Sophia at the end of the 14th century be proved or disproved by the absence of certain elements. Still, Gemistos included the rite of the prothesis from the Philothean Diataxis for a reason, and if it was not meant to be followed in whole or in part, what might be the other reasons for its inclusion? Perhaps it represents one more witness to the increasing influence of Mt. Athos on the Patriarchate of Constantinople in the 14th century. Or it might also be yet another testimony to the strong influence Philotheos' Diataxis exerted on the Byzantine Liturgy. Perhaps Gemistos, by incorporating the Philothean Diataxis into his own patriarchal Diataxis, was testifying to the enormous personal prestige Philotheos Kokkinos still held within the patriarchate. But here again, there are problems which complicate the matter.

C. Historical Circumstances

1. *Philotheos Kokkinos*

As I have said, aside from the liturgical questions, historical issues make Gemistos' use of the Philothean Diataxis provocative. After Philotheos had been deposed from the patriarchal throne, around the time of his death (ca. 1376-1378),[81] and during the first patriarchate of Makarios (1376/7-1379, 1390-1391),[82] it appears that his commemoration in the liturgy was forbidden. An entry in the *Kleinchroniken*, edited by P. Schreiner,[83] simply says that in 1376/77, "the memory of the Patriarch Philotheos is forbidden."[84] While the exact sig-

---

[80] "The fact that many of the surviving sources are prescriptive, recording what ought to be done under various circumstances, should not lead to any assumption that the rules were always followed..." A. Kazhdan and G. Constanble, *People and Power in Byzantium: an Introduction to Modern Byzantine Studies* (Washington, D.C., 1982) 161.

[81] For the different dates of his death, see: J. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship* (New Brunswick 1969) 9, who dates the death to October of 1376. A. M. Talbot, "Philotheos Kokkinos," ODB 1662, places it ca. 1377/78; J. Meyendorff, *Byzantium* 208, dates it to 1377, a year after he was deposed.

[82] PLP 16310.

[83] *Die byzantinischen Kleinchroniken*. Vol. 1: *Einleitung und Text* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 12.1, Vienna 1975) 96. There it is listed as number 33 (= *Régestes* 2683).

[84] "Ἔπαυσον τὸ μνημόσυνον Φιλοθέου τοῦ πατριάρχου," Schreiner, *Kleinchroniken* 96.

nificance of this is unclear, it is known that after his deposition and death some policies introduced during Philotheos' patriarchate fell into disfavor and were reversed, especially by the new patriarch Makarios.[85] Darrouzès thinks this prohibition is related to Makarios' becoming patriarch, and that it was Makarios himself who issued this prohibition without the accord of the whole synod, whose members by and large had been appointed by Philotheos.[86] Even after Makarios himself had been deposed, Philotheos and his policies were not always reinstated or continued. This is especially well documented for the history of the relations and policies of the Byzantine Church and Russia.[87]

But equally interesting *contrary* evidence suggests that by the end of the 14th century, or at the latest by the first decade of the 15th century, Philotheos was already being considered a saint, and icons of him were being painted[88] and services composed in his honor.[89] Clearly, Philotheos, both in life and immediately after his death, was a controversial figure, a saint to some, not worthy of commemoration to others. Though the legacy of this patriarch is beyond the scope of this paper, the interpolation of material from his Diataxis into the Diataxis of Gemistos might mark not only the ascendancy of a new liturgical Diataxis, but also the *official* acceptance of Philotheos' Diataxis by the patriarchal chancery, and hint at the rehabilitation of Philotheos himself.

2. *Dimitrios Gemistos*

As has been known for some time, Dimitrios Gemistos was a notary of the patriarchal chancery during Philotheos' patriarchate.[90]

---

[85] See for instance *Régestes* 2700, a decree of Patriarch (1380-1388) Neilos (PLP 11648) which overturns an unknown act of Makarios, who had overturned a previous decree of Philotheos Kokkinos. Darrouzès suggests that the decree of Makarios might have been personally motivated against Philotheos himself.

[86] *Régestes* 2683.

[87] It is well documented in J. Meyendorff, *Byzantium*. For Philotheos' attitudes and policies towards Russia, see especially 173-199. For the reversal of his policies, see 209-211. Also *Régestes* 2705.

[88] D. Tsame, "Εἰκονογραφικές μαρτυρίες γιά τοῦ Ἅγιο Φιλόθεο Κόκκινο, Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως," *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς* 22 (1977) 35-52.

[89] S. Kotzabassi, "Eine Akoluthie zu Ehren des Philotheos Kokkinos," JÖB 46 (1997) 299-310.

[90] C. Korolevskij, "Le Pontifical dans le rite byzantin," OCP 10 (1944) 213; Jacob, *Histoire* 443; Taft, *Great Entrance* xxxvii.

Most of the information we have on his life comes from extant patriarchal acts of the 14th century, edited by F. Miklosich and J. Muller in *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana*.[91] The acts for the period of Philotheos and Dimitrios Gemistos were organized and commented on by Darrouzès in the fifth and sixth facsimiles of the patriarchal register. From these acts, it is possible to follow Gemistos' career. He came from one of the "dynasties of officials" who staffed the patriarchal chancery in the 14th and 15th centuries.[92] The first mention of a Gemistos in the patriarchal chancery appears during the Nicean period of the patriarchate in the 13th century. In *Régestes* 1304, a deacon named Basil Gemistos, an archon of the Great Church, is reinstated after an unspecified "Latin affair." Later in the 13th century, during the attempts at union between the Catholic and Orthodox Churches, three other Gemistoi were associated with the patriarchate, and signed an unedited document in favor of Church union:[93] Manuel, a patriarchal notary;[94] Constantine, the protoostiarios of the Great Church;[95] and Michael, who ended a long career in the patriarchate as the mega oikonomos.[96] Michael is once more mentioned in 1258 in a letter of Patriarch Arsenios informing Michael that the emperor, Theodore II Lascaris, had died.[97]

Dimitrios himself is first mentioned in the registry in January 13, 1368, as a notary under Patriarch Philotheos Kokkinos and the writer of a prooimion for a synodal act.[98] He is mentioned again as an "archon and notary of the great and most-holy Church of God" that same year, 1368, in the synodal condemnation of Prochoros Kydones.[99] Between this and the next time he appears in Darrouzès' reconstruction of the registry, he has become protonotary,[100] and then he appears in a private act as the mega sakallarios around

---

[91] *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana*, vols, I-IV (Vienna 1860-1890).

[92] J. Darrouzès, *Le Registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle* (AOC 12, Paris 1971) 126.

[93] *Régestes* 1304, crit. 1.

[94] PLP 3634.

[95] PLP 3633.

[96] PLP 3636.

[97] *Régestes* 1338.

[98] *Régestes* 2538. The title of the prooimion is, "Πράξις συνοδικὴ ἐπὶ τῷ Πυργίου τὸ προοίμιον τοῦ νωταρίου Δημητρίου Γεμίστου..."

[99] *Régestes* 2541. The mention of Dimitrios Gemistos in this text is in PG 151,713B-C, (which calls Gemistos, Megistos): "Κὺρ Δημητρίου τοῦ Μεγιστοῦ..."

[100] The chief source for him holding this position is the Diataxis ascribed to him.

1394.[101] Darrouzès assumed that he had died ca. 1397, when a new mega sakallarios was appointed.[102] *Régestes* 3255, an act from 1402, refers to Gemistos as having been both the mega sakallarios and protonotary.[103] It has been suggested that Dimitrios Gemistos was the father of George Gemistos Plethon (ca. 1360-1452),[104] though the argument rests solely on a Byzantine tradition for a grandson to bear the first name of his grandfather.[105] George Gemistos Plethon's son was named Dimitrios. It is therefore possible that they were related, but without further evidence, it remains entirely in the realm of speculation.

There is some confusion in the sources, though, because during the same period there appears to have been another protonotary, named Gemistos. *Régestes* 2921, from March 1393, bears a signature, "protonotary Gemistos." But by 1393, Darrouzès felt it would be impossible for this protonotary Gemistos to be the same one as the mega sakallarios of 1394. That would have meant that in the short span of a year or less, the same person would have been promoted four separate times. Despite this potential confusion, Darrouzès never expressed a doubt that Dimitrios Gemistos, who was notary under Philotheos, protonotary in the 1380's, and then mega sakallarios by 1394, was the author of the Diataxis.[106] Curiously, the earliest dated manuscript of the Diataxis, *Athos Vatopedi 135*, f. 3r (AD 1389), asserts August 1386 as the precise date for the composition of the Diataxis, but only gives Gemistos' last name.[107] It is possible that the source of confusion was exactly that there were two protonotaries named Gemistos around the same time in the patriarchal chancery, and by 1390 the second one may have been the protonotary. It is also possible that this second protonotary was the actual author of the Diataxis, and that the other manuscripts of the Diataxis were con-

---

[101] H. Hunger, "Zwei byzantinische Urkunden der späten Palaiologenzeit aus der österreichischen Nationalbibliothek," BZ 48 (1955) 306; Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* 150.

[102] *Régestes* 3060, crit. 4.

[103] H. Hunger, "Zu den restlichen Inedita des Konstantinopler Patriarchatsregisters im *Cod. Vindob., Hist. Gr. 48*," REB 24 (1966) 64 (= *Régestes* 3255).

[104] PLP 3630.

[105] F. Masai, *Plethon et le platonisme de Mistra* (Paris 1956) 53; repeated in A. Diller, "The Autographs of Georgius Gemistos Pletho," *Scriptorium* 10 (1956) 27, n. 2; again in C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon: the Last of the Hellenes* (Oxford 1986) 17; and in PLP's entry for Dimitrios Gemistos, Faszikel 2, 160, number 3631.

[106] *Régestes* 2843.

[107] "... τοῦ πρωτονοταρίου ... διακόνου κυροῦ τοῦ Γεμιστοῦ."

fused and gave the wrong name for the author. But the overwhelming evidence from the manuscript tradition leans towards Dimitrios Gemistos, notary under Philotheos, as the author of the Diataxis. All manuscripts which give the author's name (and they include all the early manuscripts with the sole exception of *Athos Vatopedi 135*, admittedly the earliest), give Dimitrios Gemistos as the author.[108] Furthermore, even though *Athos Vatopedi 135* does not use the first name Dimitrios, one need not conclude that the scribe was referring to another Gemistos. It is also irresistible to speculate, though obviously it cannot be proven, that Dimitrios Gemistos, former notary under Patriarch Philotheos Kokkinos, was motivated in some part to write his own Diataxis relying heavily on Philotheos' Diataxis due to the esteem he continued to hold for the former patriarch.

3. *The Patriarchal Chancery*

I have already alluded to the possibility of a connection between the Diataxis and another document written by and for the patriarchal chancery, the so-called *Ekthesis Nea*.[109] The *Ekthesis Nea* was an internal instruction manual for the notaries of the patriarchal chancery on the proper way to write letters to various religious and civil leaders. Darrouzès, who edited this document from various manuscripts,[110] tentatively dates its creation to around September 1386.[111] This date, if correct, is one month after the precise date for the composition of the Diataxis, August 1386, according to a marginal note on *Athos Vatopedi 135*.[112] However, even if the date for the *Ekthesis Nea* is not correct there is a similarity of purpose: the creation by the chancery of a document for internal use by members of the chancery. In other words, just as the *Ekthesis Nea* explains "how the patriarch

---

108 "… τοῦ πρωτονοταρίου … κυροῦ Δημητρίου τοῦ Γεμιστοῦ": *Patmos 49* (AD 1391), f. 1r; *Cairo Patriarch of Alexandria 371* (AD 1407), f. 15r, Dmitrievskij II, 376. "… τοῦ πρωτονοταρίου … διακόνου κυροῦ Δημητρίου τοῦ Γεμιστοῦ": *Vatican Greek 721* (ca. 14th), f. 176r; *Paris Greek 1362* (ca. 15th), f. 248r; *Patmos 376* (ca. mid-15th), f. 207v; *Leyden Vossani Misc. 15*, (ca. 16th), f. 2r; *Athos Dionysios 528* (ca. 16th-17th), Dmitrievskij II 928.

109 *Régestes* 2804.

110 Darrouzès, "Ekthesis Nea."

111 *Régestes* 2804.

112 *Athos Vatopedi 135*, f. 3r: "ἐν ἔτει ϛωϟδ´ (= 1386) ἰνδ. θ´, μηνὶ Αὐγούστῳ ἐγράφη ἐν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τοῦ Γεμιστοῦ νῦν δὲ μετεγράφη τῷ ϛωϟη´ (= 1389) ἰνδ. ιγ´ μηνὶ Νοεμβρίῳ."

now writes..."[113] to whomever, or how that letter is to be addressed and crafted, the Diataxis explains "how and when" the liturgy is celebrated by the patriarch and the members of the chancery.

Furthermore, the *Ekthesis Nea* appears in the manuscripts *Paris Greek 1362*[114] and its apograph, *Patmos 376*,[115] immediately following the Diataxis. Another manuscript, *Athos Dionysius 219*, which contains two recensions of the *Ekthesis Nea*,[116] is described in Lambros' catalog under item 6 as having a "Διάταξις τῶν χειροτονιῶν πότε καὶ πῶς γίνεται ἑκάστη."[117] This title is similar to the titles of other copies of the Diataxis of Gemistos. It is not clear whether this is a copy of Gemistos' Diataxis and Lambros simply abbreviated its title, or if it is an unknown recension. In all probability it is a copy of Gemistos' Diataxis, but without a physical examination of the manuscript confirmation is impossible. Darrouzès briefly speculated on a connection between the Diataxis and the *Ekthesis Nea*, noting in particular their close proximity in *Paris Greek 1362*, calling it a "notable indication." But he pulled back from asserting anything more concrete, saying that only while it is notable, the relationship of the two documents is "not confirmed by other themes."[118] There are other themes, however, as I have already suggested. The *Ekthesis Nea* might not have been written by Dimitrios Gemistos, but the fact that both texts seem to have been written around the same time, that both reflect similar concerns, and that in at least two manuscripts, perhaps even three, they appear in close proximity, does suggest a common context, if nothing else.

D. Conclusion

A careful examination of the Diataxis of Dimitrios Gemistos reveals his purposes in composing his Diataxis. Clearly, he wanted to write a patriarchal Diataxis that carefully set forth the role of the patriarch and the members of the patriarchal chancery in the celebra-

---

[113] Darrouzès, "Ekthesis Nea" 38: "Ὅπως γράφει ὁ πατριάρχης νῦν..." This phrase is reminiscent of the section headings in the Diataxis which say, "Ὅπως γίνεται ἡ χειροτονία..."

[114] f. 260v.

[115] f. 219r.

[116] Darrouzès, "Ekthesis Nea" 12-13.

[117] S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mt. Athos* (Cambridge 1900) I, 366-367.

[118] Darrouzès, "Ekthesis Nea" 9.

tion of the Divine Liturgy and the various rites of ordination. A comparison with another chancery document, the *Ekthesis Nea*, shows that they were both written with the same purpose: to serve as a "how to" manual for members of the chancery. Whether or not the *Ekthesis Nea* and Gemistos' Diataxis are related in terms of their origins, their close connection in purpose aids in placing the composition of Gemistos' Diataxis well within the patriarchal chancery. It is therefore striking that Gemistos, a prominent member of the patriarchal chancery, also sought to incorporate the Diataxis of Philotheos Kokkinos, especially its prothesis rite, into his own patriarchal Diataxis. Philotheos, after all, was a recently deposed patriarch, someone whose legacy was so controversial that his commemoration was forbidden by his immediate successor, Patriarch Makarios. So while Gemistos' desire to incorporate the Philothean Diataxis is clear, his motives for doing so are not. Perhaps it is a sign that the patriarchal chancery accepted Philotheos' Diataxis as a new liturgical rule at least for the celebration of the prothesis. If this is true, then it is quite possible Dimitrios Gemistos' use of the Philothean Diataxis also marks a rehabilitation of Philotheos by the patriarchate. If we refuse to view this Diataxis simply as a liturgical document, it then becomes easy and even necessary for us to read between its lines in order to understand its liturgical and historical context.

Alexander Rentel

St. Vladimir's Seminary
575 Scarsdale Rd.
Crestwood, NY 10707
U.S.A.

Summary

This article explores the origins of a late-Byzantine liturgical document that describes how the patriarch of Constantinople served the Divine Liturgy in the 14th century, the Diataxis of Dimitrios Gemistos. This document belongs to a class of documents in the Byzantine liturgical tradition known as Diataxeis, which set forth in varying degrees of detail the rubrics for celebrating the Divine Liturgy. Dimitrios Gemistos, a leading figure in the late 14th century Constantinopolitan patriarchate, composed his Diataxis utilizing native and foreign sources. Most notably, he relied on the Athonite Diataxis of Philotheos Kokkinos, who was twice patriarch of Constantinople. Gemistos' use of the Philothean Diataxis must have been provocative due to Philotheos' controversial legacy within the Byzantine Church immediately after his deposition and death. Indeed, a careful examination of Gemistos' Diataxis shows that Gemistos was motivated to include elements from Philotheos' Diataxis not only due to liturgical concerns, but also by political considerations and hints at an official rehabilitation of Philotheos by the patriarchal chancery.

Matteo Nicolini-Zani

L'insegnamento luminoso proveniente da Da Qin: Alcune considerazioni sul cristianesimo siriaco nella Cina dei Tang (secc. VII-IX)

Ecce enim omni regione in Babylon, Persia et Assur, et in omnibus regionibus Orientis et apud Indos et Sinenses, Tibetenses simul et Turcas et in omnibus dicionibus huic patriarchali throno subditis, cuius Deus ordinavit nos servos et ministros esse, haec sanctificatio inde ab initio sine additione illius "qui crucifixus es pro nobis" recitatur, in regionibus inquam et stirpibus et linguis disparatis et diversis.

(Lettera del patriarca Timoteo I, 780-823)[1]

Quale breve introduzione alla vicenda del cristianesimo siriaco in Cina nel primo millennio, negli ultimi anni oggetto di un rinnovato interesse scientifico e argomento di alcune notevoli pubblicazioni[2], ho preparato queste note, di natura principalmente storica, in cui ho cercato di soddisfare tre esigenze.

La prima è quella di offrire un quadro sintetico delle principali caratteristiche della presenza cristiana siro-orientale in Cina durante la dinastia Tang (618-906): denominazione, cronologia essenziale, consistenza delle comunità (monasteri e fedeli) e loro organizzazione.

La seconda esigenza è quella di dare spazio alle testimonianze storiche e letterarie in cinese, ancora assai poco conosciute al di fuori

[1] Raphaël J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, [ST 187], Città del Vaticano 1956, p. 117.

[2] Penso soprattutto a Paul Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou (Edited with Supplements by Antonino Forte)*, [Epigraphical Series 2], Kyoto - Paris 1996, in cui sono contenuti alcuni preziosi studi di A. Forte, i quali costituiscono un punto di riferimento per questa mia sintesi. Altri recenti lavori in lingua inglese, oltre che in italiano (cf. n. 5), sono: Nicholas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*, [Handbuch der Orientalistik IV/15.1], Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 1-42 ("Tang", by Pénélope Ribaud); Martin Palmer, *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*, New York 2001 (Reprint: London 2001); Tang Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together With a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, [European University Studies. Series 27, Asian and African Studies 87], Frankfurt am Main 2002. Da segnalare, in tedesco, il lavoro di Xu Longfei, *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur*, [Begegnung 12], Bonn 2004.

OCP 71 (2005) 387-412

dei circoli di specialisti (stele di Xi'an, opere storiografiche, fonti epigrafiche). Essendo questa una sintesi storica, ho di proposito tralasciato di utilizzare i cosiddetti "manoscritti nestoriani cinesi", i quali costituiscono un materiale preziosissimo per lo studio del contenuto ideologico della prima predicazione del messaggio cristiano in cinese[3], ma offrono poche notizie storiche della presenza siro-orientale in Cina tra i secoli VII e IX.

La terza esigenza è quella di tenere di fronte soprattutto l'origine, il punto di partenza dell'itinerario missionario della chiesa siro-orientale — l'ambiente siriaco[4] —, lasciandomi guidare da una domanda: quali elementi propriamente siriaci si sono conservati nel processo di espansione verso oriente, e con quali modalità si è trasmessa nella Cina dei Tang la struttura di questa chiesa?

Queste note, indirizzate soprattutto agli studiosi del mondo siriaco e del patrimonio delle sue chiese, vorrebbero pertanto offrire un piccolo strumento di conoscenza di quella che è stata la prima, e io penso la più interessante e feconda, pagina della missione cristiana in dialogo con la cultura cinese. Poche sono, peraltro, le pubblicazioni in italiano che, anche brevemente, trattano specificamente di queste frontiere culturali ancora sentite, nonostante tutto, lontane[5]. E, in

---

[3] Per una presentazione sintetica della letteratura cristiana siro-orientale in cinese, rimando all'introduzione del mio scritto: Matteo Nicolini-Zani (ed.), *Sulla via del Dio unico. Discorso del Venerabile dell'universo sull'elemosina – Parte terza*, [Testi dei padri della chiesa 66], Magnano 2003.

[4] Un articolo, recentemente apparso, riporta in modo appropriato l'attenzione proprio sull'origine e sul carattere siriaco del cristianesimo cinese di epoca Tang: Johan Ferreira, "Tang Christianity: Its Syriac Origins and Character", in *Jian Dao* 21 (2004), pp. 129-157.

[5] Elenco qui, quale strumento bibliografico ad uso degli studiosi, le opere apparse in italiano di cui sono venuto a conoscenza (ordinate alfabeticamente per autore): Gabriele M. Allegra, "Due testi nestoriani cinesi", in *Euntes docete* 26 (1973), pp. 300-319. Id., "La Sutra del Messia", in *Rivista Biblica* 21/2 (1973), pp. 165-186. Antonio Ammassari, "La soteriologia della stele di Xian-Fu e il sutra pneumatologico «Riposo e gioia»", in OCP 69/2 (2003), pp. 381-428. Id., "La struttura carismatica della Comunità Siro-Cinese a Xian-fu (635-845) e il suo Tempio di Da Qin. Tradizioni proto-evangeliche del «Sutra di Gesù Messia»", in OCP 69/1 (2003), pp. 29-71. Daniello Bartoli, *Dell'historia della compagnia di Giesù. La Cina, terza parte dell'Asia*, Roma 1663; reprint: Firenze 1832, Torino 1825, Ancona 1844 [in particolare: vol. III, pp. 21-43]. [G. L. Bertolini], "Antichi monumenti della diffusione del cristianesimo nell'Estremo Oriente: Comunicazione e note del socio prof. G. L. Bertolini", in *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana* (1 novembre 1916), pp. 908-921. Pier Giorgio Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo*, Torino 2000, pp. 42-49. Pasquale D'Elia, "Nel XIII centenario dell'arrivo dei nestoriani in Cina", in *La Civiltà Cattolica* 2055 (1936), pp. 203-216; 2056 (1936), pp. 304-316. Id. (ed.), *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina, scritta da Matteo Ricci S.I.*, vol. I, Roma 1942, pp. 55-63. Id., "Sunto storico dell'attività della Chiesa Cattolica in Cina

generale, anche all'interno delle opere che trattano della storia della chiesa siriaca, non si trovano approfondimenti che si spingano al di là del ritornello: "... e le missioni nestoriane arrivarono addirittura fino in Cina".

1. La denominazione: al centro la simbolica della luce e l'origine geografica

Nelle testimonianze storico-letterarie cinesi giunte fino a noi, il nome che ricorre con più frequenza per indicare la religione cristiana è *jingjiao* 景教, che significa "religione della Luce", "insegnamento luminoso". Nel testo della stele di Xi'an, redatto nel 781, è esplicitata chiaramente l'origine di tale denominazione:

> Questa Via vera e immutabile è trascendente e difficile da definire con un nome: tuttavia la sua efficace azione si manifesta in modo così luminoso che, sforzandoci di descriverla, la chiameremo con il nome di "religione della Luce".

Così, nel testo della stele, troviamo diverse espressioni contenenti il carattere *jing* 景 ("luce"): *jingsi* 景寺 ("monasteri della Luce"), per indicare i monasteri cristiani; *jingmen* 景門 ("porta luminosa"), per

---

dalle origini ai giorni nostri (635-1294-1948)", in *Studia Missionalia* 6/33 (1950-1951), pp. 3-68. Antonino Forte, "Il persiano Aluohan (616-710) nella capitale cinese Luoyang, sede del Cakravartin", in Lionello Lanciotti (ed.), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X sec. d.C.*, [Civiltà veneziana. Studi 39], Firenze 1984, pp. 169-198. Hans Wilhelm Haussig, "La missione cristiana nell'Asia centrale e orientale nei secoli VI e VII e le sue tracce archeologiche e letterarie", in *XXVI Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 6/18 maggio 1979*, Ravenna 1979, pp. 171-195. Edmondo Lupieri, "Il loto e la croce", in Id., *Gesù Cristo e gli altri dei. Diffusione e modificazione del Cristianesimo nei paesi extraeuropei*, Milano 1994, pp. 189-231. Giuseppe Messina, *Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica*, [Collana di Studi storico-religiosi 1], Roma 1947, pp. 3-120. Id., "Il cristianesimo tra Turchi, Cinesi e Mongoli", in *La Civiltà Cattolica* 96 (1945), pp. 90-102; 290-301. Id., "Metodo di propaganda e vicende dell'espansione nestoriana in Asia", in *La Civiltà Cattolica* 97 (1946), pp. 116-127. Matteo Nicolini-Zani, (ed.), *La via della Luce. Stele di Xi'an; Inno di lode e di invocazione alle tre Maestà della religione della Luce*, [Testi dei padri della chiesa 51], Magnano 2001. Id. (ed.), *Sulla via del Dio unico* (cit n. 3). Id. (ed.), *La via del cielo. Libro sull'ascolto del Messia – Primo rotolo*, [Testi dei padri della chiesa 75], Magnano 2005. Vincenzo Poggi, "Matteo Ripa e la stele di Si-an", in Aldo Gallotta - Ugo Marazzi (edd.), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, vol. II.1, [Matteo Ripa 4], Napoli 1985, pp. 211-218. "La stela di Singan Fu, monumento cristiano dell'VIII secolo in Cina", in *La Civiltà Cattolica* 10 (1903), pp. 715-727. Giuseppe F. Zanini, "I nestoriani in Asia", in Id., *Cristo in Cina. Documenti di storia missionaria*, Udine 1982, pp. 11-21.

indicare l'assemblea cristiana; *jingzhong* 景衆 ("moltitudine luminosa"), per indicare l'insieme dei fedeli cristiani; *jingshi* 景士 ("uomo luminoso"), per indicare il singolo fedele cristiano; *jingfa* 景法 ("dottrina luminosa"), per indicare l'insegnamento cristiano; *jingfeng* 景風 ("brezza luminosa"), per indicare la diffusione dell'insegnamento cristiano; *jingli* 景力 ("forza luminosa"), *jingfu* 景福 ("benedizione luminosa") e *jingming* 景命 ("vita luminosa", "destino luminoso"), per indicare gli effetti della fede cristiana; e altre ancora[6]. Il carattere *jing* è inoltre presente nel nome cinese adottato da diversi monaci della chiesa siro-orientale presenti in Cina: il più famoso è Jingjing 景淨 (il "luminoso e puro"), l'autore del testo della stele, proveniente dalla Persia, il cui nome originario è Adam; ma poi vi sono Jingtong 景通 e Jingfu 景福, compresi nella lista di settanta religiosi cristiani riportata nella parte inferiore della stessa stele; inoltre è significativo che nell'epitaffio funebre del nobile cristiano Li Su 李素 (741-817), proveniente dalla Persia e vissuto con la sua famiglia nella capitale cinese tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX sec., i nomi di tutti i suoi figli contengono, come primo carattere, il carattere *jing* (Jingshen 景侁, Jingfu 景伏, Jingliang 景亮, Jinghong 景弘, Jingwen 景文, Jingdu 景度)[7].

È pertanto evidente che, al cuore della presentazione del messaggio cristiano in terra cinese in questi secoli, sta la simbolica della luce. Ciò si può anche dedurre da un parallelo con la denominazione che i cinesi diedero, in questo stesso periodo, alla religione zoroastriana: *xianjiao* 祆教, "religione del fuoco divinizzato". Se l'elemento caratterizzante la religione zoroastriana, in Cina, era il culto del dio del fuoco, l'elemento caratterizzante la religione cristiana, il suo centro, la sua prima immagine da veicolare in Cina, pare essere la luce: scelta come sua definizione principale, la luce sta dunque al cuore della presentazione del messaggio cristiano in terra cinese in questi secoli. Questo mi sembra un efficace esempio di inculturazione: un simbolo cardine del linguaggio della fede cristiana delle origini, attestato biblicamente, nonché un elemento centrale nella simbologia teologica e liturgica della chiesa siro-orientale[8], è stato scelto perché

---

[6] Cf. Zhu Qianzhi 朱謙之, *Zhongguo jingjiao* 中國景教 (Chinese Nestorianism), Beijing 1993, p. 130.

[7] Cf. Rong Xinjiang 榮新疆, "Yige rushi Tangchao de Bosi jingjiao jiazu" 一個入仕唐朝的波斯景教家族 (A Persian Nestorian Family in Tang China), in Ye Yiliang 葉奕良 (ed.), *Yilangxue zai Zhongguo lunwenji* 伊朗學在中國論文集 (Collection of Essays on Iranian Studies in China), vol. II, Beijing 1998, pp. 82-90; ristampato in: Rong Xinjiang, *Zhonggu Zhongguo yu wailai wenming* 中古中國與外來文明 (Medieval China and Foreign Civilizations), Beijing 2001, pp. 238-257.

[8] Cf. Ferreira, "Tang Christianity" (cit. n. 4), pp. 144-146.

facilmente "leggibile" e comprensibile nel contesto cinese; e questo soprattutto grazie all'apporto del buddhismo, in cui l'immagine della luce assume una forte connotazione religiosa[9]. Dietro a questa scelta vi è, dunque, una profonda conoscenza del contesto cui ci si rivolge nonché un'apprezzabile valutazione della sua sensibilità spirituale.

Altrove, nelle fonti cinesi, la religione cristiana è detta *Bosi jiao* 波斯 ("religione persiana") e *Bosi jingjiao* 波斯經教 ("religione delle scritture della Persia", o forse più propriamente "testi e insegnamenti della Persia")[10]. Questa denominazione fu impiegata per buona parte dell'epoca Tang, fino al 745, quando un'altra specificazione geografica fu preferita a definire la zona d'origine di quella religione: Da Qin 大秦. Da Qin è il termine generico con cui i cinesi chiamavano le regioni orientali dell'impero romano, riscontrabile già negli *Hou Han shu* 後漢書 (Annali degli Han posteriori)[11]. Questa espressione era stata coniata dalle popolazioni centro-asiatiche, che avevano rapporti sia con l'impero cinese che con l'impero romano: per esse la Cina era l'impero di Qin, dal nome della dinastia che per prima la unificò; l'impero romano, che nella loro ottica doveva apparire più grande e potente, era l'impero di Da Qin, cioè della "grande Cina". Nei testi cristiani siro-orientali in cinese, Da Qin forse indica più particolarmente la Siria, luogo di origine della chiesa siro-orientale, piuttosto che la Persia, terra di provenienza dei religiosi di quella chiesa, per la quale esisteva già una denominazione propria (Bosi 波 斯). Una tale distinzione è supportata dal contenuto di un interessante documento dell'epoca, l'editto dell'imperatore Xuanzong 玄宗, datato 745 d.C., in cui si dice:

> Le scritture e gli insegnamenti della Persia, provenienti originariamente da Da Qin, dopo essere stati trasmessi e praticati [in Persia], giunsero in Cina e da molto tempo [vi] sono diffusi. Quando i loro primi monasteri furono costruiti, essi furono di conseguenza denominati [monasteri della Persia]. Ma, volendo mostrare agli uomini che è necessario conoscere la loro origine, ai "monasteri della Persia" [*Bosi si* 波斯寺] nelle due capitali si cambierà il nome in "monasteri di Da Qin" [*Da Qin si* 大秦寺]. Si

[9] La luce nel buddhismo è simbolo del risveglio, dell'illuminazione interiore, della vera conoscenza, della vera comprensione della realtà.

[10] Cf. testo dell'editto del 745, contenuto in *Tang hui yao*, citato più avanti.

[11] Cf. D. D. Leslie – K. H. J. Gardiner, *The Roman Empire in Chinese Sources*, [Studi Orientali 15], Roma 1996, in cui gli autori mostrano come le fonti cinesi più antiche (*Hou Han shu*, *Hou Han ji* 后漢記, *Wei lüe* 魏略, *Jin shu* 晉書, *Wei shu* 魏書) descrivono Da Qin.

applichi questa norma a tutti quelli costruiti nelle diverse prefetture dell'impero[12].

La scelta di questa denominazione (*Da Qin jiao* 大秦教, "religione di Da Qin"), che vuole esplicitamente ricordare la terra di provenienza dell'insegnamento cristiano, suggerisce che il cristianesimo era probabilmente sentito, almeno a livello ufficiale, come un culto straniero, una religione di stranieri. La reale motivazione di questo cambiamento di nome e la scelta operata restano però ancora ignote, e sono pertanto a tutt'oggi oggetto di dibattito: una proposta, recentemente avanzata, vede nell'assunzione da parte del cristianesimo della denominazione "religione di Da Qin" un abile adattamento dei siro-orientali all'ideologia politica dominante presso la corte imperiale cinese nella prima metà dell'VIII secolo, nonché al clima politico internazionale di quel tempo[13].

In sintesi, dunque, tre denominazioni sono attestate in Cina durante l'epoca Tang per definire la religione cristiana[14]:

1) *Religione della Persia*, quale denominazione ufficiale attestata nelle fonti storiografiche, in uso fino al 745.

2) *Religione di Da Qin*, quale denominazione ufficiale che sostituisce la precedente a partire dal 745.

3) *Religione della Luce*, o *Insegnamento luminoso*, quale denominazione che pare essere nata e pare essere stata usata all'interno degli ambienti della chiesa siro-orientale in Cina, e testimoniata da un documento "ecclesiale" quale è la stele di Xi'an[15].

---

[12] Il testo base si trova in *Tang hui yao* 唐會要 (Istituzioni dei Tang, di Wang Pu 王溥, 961 d.C.), 49.1012; è inoltre riportato, con alcune varianti, in *Tong dian* 通典 (Comprehensive History of Regulations, di Du You 杜佑 [735-812]), 40.1103; *Cefu yuangui* 冊府元龜 (The Original Tortoise, Precious Treasure of the Document Store, compilato da Wang Qinruo 王欽若 e altri tra il 1005 e il 1013), 51.20a9-b2 (1.575); lo stesso testo di *Cefu yuangui* si trova senza data in *Quan Tang wen* 全唐文 (Complete Prose Works of the Tang Dynasty, completato nel 1814 sotto la direzione di Dong Gao 董誥 e altri), 32.7a (1.428), sotto il titolo "Gai Bosi si wei Da Qin si zhao" 改波斯寺爲大秦寺詔 (Editto sulla trasformazione dei monasteri della Persia in monasteri di Da Qin).

[13] Cf. T. H. Barrett, "Buddhism, Taoism and the eight-century Chinese term for Christianity: a response to recent work by A. Forte and others", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65/3 (2002), pp. 555-560.

[14] Si veda, a questo proposito: David Wilmshurst, "The «Syrian Brilliant Teaching»", in *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 30 (1990), pp. 44-74.

[15] Wilmshurst, nel sopra citato articolo, propone Adam / Jingjing, l'autore del testo della stele di Xi'an, quale inventore e propagatore di questa denominazione.

2. Cronologia essenziale: due secoli, almeno, di presenza

Due date certe segnano ufficialmente l'inizio e la fine della presenza cristiana di origine siro-orientale nella Cina dei Tang: il 635 e l'845. Almeno per due secoli, dunque, è attestata la presenza di comunità cristiane nell'impero cinese.

Dell'arrivo della prima missione ufficiale, riconosciuta dalla corte imperiale, ci parla il testo della stele:

> Quando Taizong 太宗 [627-649], imperatore dalle colte virtù, inaugurò il suo regno glorioso e splendido, si rivelò un saggio illuminato nel governo del suo popolo. [A quel tempo] nel regno di Da Qin vi era [un uomo di] virtù superiore, chiamato Aluoben 阿羅本, il quale, avendo scrutato i segni delle nuvole azzurre, prese [con sé] le vere Scritture, e avendo esaminato le note musicali dei venti, attraversò difficoltà e pericoli: nel nono anno dell'era Zhenguan 貞觀 [635] egli arrivò dunque a Chang'an 長安. L'imperatore inviò il suo ministro di stato, il duca Fang Xuanling 房玄齡, con la guardia imperiale nel quartiere occidentale della città per accogliere il visitatore e introdurlo a palazzo. [L'imperatore] fece tradurre le Scritture nella Biblioteca [imperiale] ed esaminò attentamente quella Via [all'interno] delle porte proibite: egli giunse così ad essere profondamente convinto della fondatezza e della verità [di quella dottrina], e diede speciali ordini affinché essa potesse essere propagata[16].

Aluoben sarebbe, dunque, il nome del primo missionario della chiesa siro-orientale giunto in Cina e ricordato dalle fonti, e il 635 d.C. sarebbe "il primo punto certo nella nostra conoscenza del cristianesimo cinese"[17]: naturalmente questo non vieta di pensare, però, che già prima di quella data vi fosse una presenza cristiana, forse non organizzata. Le fonti cinesi non dicono nulla, se non registrare la presenza di un'importante famiglia cristiana di immigrati provenienti dalle terre occidentali, stabilitasi nel 578 a Lintao 臨洮, nella regione occidentale del Gansu 甘肅[18].

Prima di questa data abbiamo soltanto storie leggendarie, quale quella di due monaci siriaci che nel 551 trasportarono, nascosti nei loro bastoni di bambù, alcuni bachi da seta, offrendoli all'imperatore

---

[16] Per commenti e note esplicative, cf. Nicolini-Zani, *La via della Luce* (cit. n. 5), pp. 29-30.

[17] A. C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London 1930, p. 24.

[18] Cf. *Jin shi* 金史 (Storia dei Jin [1115-1234], compilata durante la dinastia Yuan [1279-1368]), 124, "Ma Qingxiang zhuan" 馬慶祥傳 (Biografia di Ma Qingxiang). Questa notizia è riportata in Yoshirō Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1937; 1951², pp. 86, 479-489.

Giustiniano, ed estendendo così la produzione della seta al di fuori della Cina.

Da considerare, ma con la dovuta cautela, sono le notizie riportate da autori siriaci circa l'erezione di una sede metropolitana per la Cina già in tempi assai remoti[19]. Si noti qui soltanto che, secondo la tradizione, Aḥai (411-415) e Shīla (505-520), patriarchi della chiesa siro-orientale, già crearono cattedre metropolitane in Cina[20]: lo storico dell'inizio del XIV sec. 'Abdisho' (Ebedjesu) infatti afferma che "il catholicos Ṣaliba Zkha [714-728] creò le sedi metropolitane di Heria, di Samarkanda e della Cina, sebbene qualcuno affermi che esse siano state costituite da Aḥai e Shīla"[21]. Ibn-al-Ṭayyib attribuisce al patriarca Ishō'yahb III (647 o 650 – 657/658) l'erezione della Cina a metropolia.

Ritornando ai dati storici, noi sappiamo che nel 638, cioè soli tre anni dopo l'arrivo di Aluoben a Chang'an, l'imperatore Taizong approva ufficialmente, tramite un editto, il culto cristiano nel territorio imperiale. Il testo dell'editto, contenuto in due versioni leggermente diverse nella stele di Xi'an e in *Tang hui yao* 唐會要 (Istituzioni dei Tang)[22], così recita[23]:

> La Via non ha un nome immutabile, il Santo non ha un'apparenza corporea immutabile: ogni regione della terra ha il suo proprio insegnamento religioso, [così che] tutti i viventi possano essere condotti misteriosamente alla salvezza. Il Grande Virtuoso Aluoben, del regno di Da Qin, è venuto da molto lontano per presentare le Scritture e le immagini [della sua religione] nella nostra suprema capitale. Avendo esaminato attentamente la natura del suo insegnamento, [abbiamo trovato che esso] è non-

---

[19] Mingana afferma giustamente: "The oldest mention in Syriac literature of China in the form of *Ṣīn, Bēt Ṣinayē*, or *Ṣinistān* dates [...] from the eighth century, and the documents containing these appellations [...] are the Nestorian monument in China, the letters of Timothy the Patriarch, and the history of Thomas of Marga" (Alphonse Mingana, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document", in *Bulletin of the John Rylands Library* 9 [1925], pp. 297-371, qui p. 327).

[20] Per un resoconto di queste ipotesi, cf. K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York 1929, pp. 46-51, e Moule, *Christians in China* (cit. n. 17), pp. 10-23.

[21] Angelo Mai (ed.), *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus*, vol. 10 (*Collectio Canonum Synodicarum*), Roma 1838, pp. 141-142.

[22] Cf. *Tang hui yao*, 49.1011-1012. Questo editto è stato studiato da Antonino Forte, nel suo articolo: Antonino Forte, "The edict of 638 allowing the diffusion of Christianity in China", in Paul Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou (Edited with Supplements by Antonino Forte)* (cit. n. 22), pp. 349-373.

[23] Cito la versione contenuta nel testo della stele, secondo la mia traduzione (per le note esplicative, cf. Nicolini-Zani, *La via della Luce* [cit. n. 5], pp. 30-31).

> azione misteriosa; avendo valutato i suoi elementi essenziali, [abbiamo concluso che essi] riguardano le esigenze fondamentali della vita umana e del suo perfezionamento. Il suo linguaggio è semplice e scarno, e i suoi princìpi permangono anche dopo che è passata l'occasione per i quali erano stati stabiliti. [Questo insegnamento] conduce alla salvezza [tutte] le creature, e [da essa] traggono benefici [tutti] gli uomini. Sia concessa [dunque] la sua diffusione nei territori dell'impero; le autorità [religiose] competenti costruiscano un monastero di Da Qin nel quartiere Yining 義寧 della capitale, e ordinino come monaci ventun persone.

Negli anni seguenti pare che il favore imperiale garantì la protezione alla comunità cristiana. Subito "alle autorità competenti fu ordinato di produrre un ritratto dell'imperatore e di collocarlo sul muro del monastero"[24], più tardi Gaozong 高宗 (650-683) "seguì il predecessore nella sua riverente deferenza [nei confronti della religione della Luce]"[25], e Xuanzong (713-715)

> ordinò che il principe reale Ningguo 寧國 e gli altri quattro principi reali facessero visita di persona agli edifici sacri e che vi [ri]costruissero gli altari. Le travi della dottrina, che per un momento erano state abbattute, furono erette nuovamente, e le pietre fondanti della Via, che per un certo periodo erano state rimosse, furono ricollocate nella loro giusta posizione. All'inizio dell'era Tianbao 天寶 [742-755], [l'imperatore] diede ordine al generale Gao Lishi 高力士 di portare ai vari monasteri, e collocare al loro interno, i ritratti dei cinque santi[26], insieme al dono di cento rotoli di seta.

Dallo stesso Xuanzong "furono composte le iscrizioni verticali poste nei monasteri, dove risaltavano [anche] le tavolette orizzontali con le loro calligrafie del dragone [= l'imperatore]"[27]. La stessa benevolenza è garantita dai successivi imperatori Suzong 肅宗 (756-762) e Daizong 代宗 (763-779): quest'ultimo "ad ogni ricorrenza del suo giorno di nascita [...] offriva cibi della propria tavola per dare lustro alla comunità della religione della Luce"[28]. Secondo il testo della stele, l'unico periodo in cui la comunità cristiana soffrì l'ostilità del potere

---

[24] Testo della stele di Xi'an; traduzione in Nicolini-Zani, *La via della Luce* (cit. n. 5), p. 32.

[25] *Ibid.*

[26] Probabilmente Xuanzong e i suoi predecessori, o forse i Cinque Imperatori, mitici fondatori della civiltà cinese.

[27] Testo della stele di Xi'an; traduzione in Nicolini-Zani, *La via della Luce* (cit. n. 5), p. 36.

[28] *Ibid.*, pp. 36-37.

imperiale fu il lungo regno dell'imperatrice Wu Zetian 武則天: in questo periodo di grandi disordini politici, "nell'era Shengli 聖歷 [698-699] i buddhisti, sfruttando la loro posizione di forza, alzarono la voce [contro la religione della Luce] nella capitale orientale di Zhou 周, e alla fine dell'era Xiantian 先天 [712] alcuni nobili inferiori derisero e diffamarono [quella religione] nella capitale occidentale di Hao 鎬"[29]. Nei trent'anni compresi tra il 683 e il 712 la comunità cristiana dovette evidentemente affrontare molte ostilità, sia perché i buddhisti erano privilegiati dall'imperatrice Wu, sia perché nei successivi regni di Zhongzong 中宗 (705-709) e Ruizong 睿宗 (710-712) i taoisti furono molto influenti a corte.

In questa rapidà carrellata storica, non possiamo dimenticare l'arrivo nella capitale cinese di nuovi monaci come vescovi.

Nel 719 un vescovo (*dade seng* 大德僧), il cui nome non è menzionato, è inviato a rendere omaggio alla corte imperiale[30].

Nel 732, riporta lo *Cefu yuangui* 冊府元龜, una fonte storica cinese compilata all'inizio dell'XI secolo, il re di Persia inviò il comandante Pannami 潘那密, accompagnato dal vescovo Jilie 及烈 (possibile traduzione fonetica del siriaco Gabrī'ēl?), presso la corte imperiale come inviato della Persia, e che questo vescovo fu decorato con gli onori imperiali[31]. Un vescovo di nome Jilie, proveniente dalla "Regione dell'oro" (forse la Battriana), è menzionato anche nel testo della stele[32].

Nel 744, Jihe 佶和 (possibile traduzione fonetica del siriaco Gīwagīs?) lascia la sua terra d'origine per ragiungere la Cina. Così racconta il testo della stele: "Nel terzo anno della stessa era [Tianbao] nel regno di Da Qin vi era il religioso Jihe, il quale osservando le stelle si volse verso la trasformazione [= la Cina], e tenendo dinanzi ai suoi occhi il sole si recò ad omaggiare il Venerabile [= l'imperatore]. Un proclama [imperiale] prescrisse che il religioso Luohan 羅含 [possibile traduzione fonetica del siriaco Abrāhām?], il religioso Pulun 普論 e altri, sette in tutto [o diciassette?], celebrassero un servizio meritorio [= culto] presso il palazzo Xingqing 興慶 insieme al Grande Virtuoso Jihe"[33].

---

[29] *Ibid.*, p. 33.

[30] La notizia è riportata da *Jiu Tang shu* 舊唐書, 198.

[31] La notizia è riportata da *Cefu yuangui* in due punti, con poche varianti: nel vol. 971 e nel vol. 975. Ho avuto accesso soltanto alla traduzione inglese di Saeki, *The Nestorian Documents* (cit. n. 18), p. 459.

[32] Cf. Nicolini-Zani, *La via della Luce* (cit. n. 5), p. 36.

[33] *Ibid.*, pp. 35-36.

La descrizione storica contenuta nel testo della stele si arresta al 781, e tra questa data e l'845 non abbiamo notizie di avvenimenti legati alle comunità cristiane. La persecuzione anti-buddhista dell'845 era già stata anticipata due anni prima dalla persecuzione contro i manichei[34], e non è escluso che i cristiani, i quali a livello popolare potevano essere facilmente assimilati ai manichei per la medesima origine persiana, ne avessero in parte sofferto. La persecuzione dell'845 è descritta da diverse fonti storiche cinesi[35], che testimoniano come essa fu rivolta principalmente contro i buddhisti, ma coinvolse esplicitamente anche le altre religioni straniere, cioè cristiani e zoroastriani. Cito qui le due parti interessanti dell'editto, quale è contenuto in *Jiu Tang shu* 舊唐書 (Vecchi Annali dei Tang), sezione riguardante il regno di Wuzong 武宗 (841-847):

> As for the Ta Ch'in (Syrian) and Muh-hu (Zoroastrian) forms of worship, since Buddhism has already been cast out, these heresies must not alone be allowed to survive. People belonging to these also are to be compelled to return to the world, belong again to their own districts, and become taxpayers. As for foreigners, let them be returned to their own countries, there to suffer restraint. [...] Ta Ch'in (Syrian) and Muh-hu-fo (Zoroastrian) to the number of more than three thousand are compelled to return to the world, lest they confuse the custums of China"[36].

Per una comunità minoritaria che, come vedremo più avanti, doveva essere strutturata attorno a un clero per la gran parte straniero, questa persecuzione deve aver inflitto un colpo così violento da non permetterle più di risollevarsi. Alcuni cristiani fuggirono nel sud del Paese, dove un clima più tollerante e aperto poteva garantirne la sopravvivenza, e dove vi erano stabiliti dei cristiani (stranieri) legati al commercio, ma anche qui i disordini politico-sociali non favorirono la permanenza dei cristiani. A partire dall'878 una ribellione capeggiata da Huang Chao 黃巢 devasta le provincie meridionali. Lo storico arabo Abū Zayd, giunto in Cina nello stesso anno, descivendo la caduta di Canton, afferma: "There perished one hundred and twenty thousand persons, Moslems, Jews, Christians, and Zoroastrian, who had settled in the city for the sake of trade, not to mention the num-

---

[34] La notizia è riportata da Li Deyu 李德裕 in *Huichang yipin ji* 會昌一品集, 5.4a4-10. Una traduzione inglese si trova in Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, [Nag Hammadi and Manichaen Studies 45], Leiden 1998, p. 129.

[35] Per una traduzione inglese si veda John Foster, *The Church of the T'ang Dynasty*, London 1939, pp. 121-126 e 158-162.

[36] Foster, *The Church of the T'ang Dynasty* (cit. n. 35), pp. 123 e 125. La fonte cinese è *Jiu Tang shu*, 18A.605-606.

bers killed who were natives of the country"[37]. La ferita aperta da tale persecuzione fu così profonda che, quando il patriarca Abdisho? I inviò in estremo-oriente nel 980 una delegazione per prendere contatto con le comunità sopravvissute, uno dei suoi componenti, monaco di Najrān, ritornando dall'oriente riferì dell'estinzione del cristianesimo in Cina. Questo il resoconto giunto a noi tramite un autore arabo:

> Il monaco di Najrān, che nell'anno 377 dell'egira [987] era tornato dalla Cina, mi ha raccontato quel che segue. Quest'uomo di Najrān era stato mandato in Cina, circa sette anni prima, dal catholicos, insieme a cinque altri cristiani, di quelli che sono dottori della fede. Del piccolo gruppo, il monaco e un altro ritornarono sei anni dopo. Lo incontrai a Costantinopoli, dietro alla chiesa. Era un uomo giovane, di bella presenza, che parlava poco, a meno che non lo si interrogasse. Gli domandai le ragioni che gli avevano fatto abandonare il suo paese, e le cause per le quali aveva tardato tanto [a tornare]. Mi raccontò gli avvenimenti che l'avevano costretto a attardarsi per via, e disse che i cristiani della Cina erano spariti e periti per diversi motivi e che, nell'intero paese, non ne rimaneva che uno. Raccontò che essi avevano laggiù una chiesa che era in rovina. "Quando vidi che non c'era nessuno che potessi incaricare degli interessi della fede, ritornai in meno tempo di quanto ne avessi impiegato per andarci"[38].

Le cause del declino, e infine della scomparsa, delle comunità siro-orientali alla fine del IX sec. – inizio del X sec. sono state oggetto di molti studi nel tempo, ma continuano a restare in qualche misura delle deduzioni. Mi pare di poterle sintetizzare in tre ipotesi principali[39]:

---

[37] *Ibid.*, p. 130. Abū Zayd è l'autore dell'opera *Aḫbār al-Ṣīn wa-l-Hind* (Resoconti su Cina e India).

[38] Gustav Flügel (ed.), *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig 1871, vol. I, p. 349. Traduzione italiana in Borbone, *Storia di Mar Yahballaha* (cit. n. 5), p. 44. Autore dell'opera *Kitāb al-Fihrist*, composta nel 987-988, è Abu'l-Faraj Muḥammad ibn Isḥāq (più comunemente noto come Ibn al-Nadīm), morto nel 996.

[39] Cf. Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia.* Vol. I: *Beginnings to 1500*, San Francisco 1992, pp. 302-314. Yang Senfu 揚森富, "Tang Yuan erdai jidujiao xingshuai yuanyin zhi yanjiu" 唐元二代基督教與興衰原因之研究 (A Study of the Causes of the Rise and Decline of [Nestorian] Christianity in the Tang and Yuan Dynasties), in Lin Zhiping 林治平 (ed.), *Jidujiao ru Hua baiqishi nian jinian ji* 基督教入華百七十年纪念集 (The Memory of the Hundred Seventy Years of Christianity's Entry into China), Taibei 1977 (Reprint: 1981), pp. 31-79; ristampato in: Liu Xiaofeng 劉小楓 (ed.), *Dao yu yan. Huaxia wenhua yu jiduwenhua xiangyu* 道與言一華夏文化與基督教文化相遇 (The *Dao* and the Word: The Encounter between Chinese Culture and Christian Culture), Shanghai 1995, pp. 43-73.

1) *Causa politica*: avendo affidato la sua sopravvivenza al favore imperiale della corte dei Tang, cui la chiesa siro-orientale in Cina si appoggiò per lungo tempo e da cui ricevette protezione e patrocinio, essa perì al momento della crisi e della successiva caduta della dinastia. La conquista musulmana della Persia, patria di molti dei missionari cristiani, e successivamente dell'Asia centrale[40], interruppe bruscamente i molti legami che vi erano tra l'impero persiano e i regni centro-asiatici, da una parte, e quello cinese, dall'altra: per alcuni secoli questi si erano riconosciuti in alleanza attraverso ambascerie diplomatiche, costituite occasionalmente anche da monaci, e anche attraverso la presenza di rappresentanti delle corti dei regni suddetti presso la corte imperiale cinese, nella capitale Chang'an[41]: alcune famiglie di questi rappresentanti pare fossero cristiane[42]. Le persecuzioni religiose del periodo Huichang 會昌 (843-845) costituirono il colpo politico più pesante e definitivo inflitto alla chiesa cristiana. Concordo, dunque, con il prof. Lin Wushu 林悟殊 nel dire che sia stato principalmente il cambiamento della politica religiosa imperiale a determinarne il suo declino e la sua scomparsa dal territorio cinese[43].

2) *Causa di errore nella strategia missionaria*: la chiesa siro-orientale in Cina non divenne mai veramente cinese; continuando a con-

---

[40] Il subentrare dei musulmani ai cristiani nel commercio della seta concluse il lungo periodo in cui tale attività lungo la Via della Seta era stato veicolo e sostegno in Cina del cristianesimo. Ringrazio p. Vincenzo Poggi per questa e alcune altre puntuali osservazioni da lui suggeritemi in seguito alla lettura di questo mio scritto.

[41] Significativa, in questo senso, la presenza dei cosiddetti *zhizi* 質子 ("ostaggi", cioè un membri della famiglia regnante di uno stato alleato, tenuti quali garanti dell'alleanza presso la corte cinese).

[42] Il prof. Ge Chengyong, sulla base dell'analisi di un documento epigrafico (epitaffio funebre), ha riconosciuto come cristiana una famiglia sogdiana, proveniente dal regno di Māymurgh, stabilitasi a Chang'an: cf. Ge Chengyong 葛承雍, "Tangdai Chang'an yige sute jiating de jingjiao xinyang" 唐代長安一個粟特家庭的景教信仰 (The Nestorian Faith of a Sogdian Family in Chang'an during the Tang Dynasty), in *Lishi yanjiu* 歴史研究 (Historical Research) 3 (2001), pp. 181-186.

[43] Cf. Lin Wushu 林悟殊, "Jingjiao zai Tangdai Zhongguo chuanbo chengbai zhi wojian" 景教在唐代中國傳播成敗之我见 (Personal Views on the Success and Failure of the Nestorian Mission in Tang Dynasty China), in *Huaxue* 華學 (Sinology) 3 (1998), pp. 83-95; ristampato, con il titolo "Tangdai jingjiao chuanbo chengbai pingshuo" 景教在唐代中國傳播成敗評說 (On the Success and Failure of the Nestorian Mission in China during the Tang Dynasty), in: Id., *Tangdai jingjiao zai yanjiu* 唐代景教再研究 (New Reflections on Nestorianism of the Tang Dynasty), [Tang yanjiu jijinghui congshu 唐研究基金會叢書], Beijing 2003, pp. 85-105. Una sintesi in inglese è: Lin Wushu, "Personal Views on the Success and Defeat of the Nestorian Mission in Tang Dynasty China", in *China Archaeology and Art Digest* 4/1 (2000), pp. 208-209.

tare su una gerarchia esclusivamente straniera, essa non riuscì a mettere salde radici tra il popolo cinese. Nel momento in cui le comunicazioni tra il centro (il catholicosato di Seleucia-Ctesifonte) e la periferia (le provincie ecclesiastiche esterne) divennero assai difficili a causa dell'avanzata islamica nell'Asia centrale, si interruppe il canale vitale per la sopravvivenza delle chiese nell'Asia orientale e queste comunità si trovarono isolate. A questo, qualcuno ha aggiunto che anche l'uso del siriaco quale lingua liturgica comune in tutti i territori di missione, per quanto fattore di unità, fu un errore che frenò il processo di localizzazione delle chiese nei contesti culturali asiatici.

3) *Causa "teologica"*: basandosi su una certa interpretazione dell'assunzione significativa, nei testi cristiani in cinese risalenti a questo periodo, delle idee e della terminologia buddhista e taoista, alcuni vedono in un sincretismo troppo spinto ("buddhistizzazione" del cristianesimo) la dispersione del contenuto propriamente cristiano e quindi la perdita di identità della comunità cristiana[44]. Fra le tre motivazioni appena presentate, questa mi sembra la meno giustificabile, sia perché i pochi testi giunti fino a noi non mi pare ci permettano di fornire una tale lettura, sia perché l'esempio della lunga sopravvivenza del manicheismo, fortemente sinizzato, indurrebbe piuttosto l'interpretazione a conseguenze contrarie.

3. Consistenza delle comunità e loro organizzazione

Il primo problema che ci si pone dinanzi, qualora tentiamo di delineare un volto dai contorni più precisi della comunità cristiana "siro-cinese", riguarda la sua composizione. In quale misura, cioè, essa fu una comunità locale, costituita da cinesi, e in quale misura fu, invece, una comunità di stranieri impiantatasi in Cina? E questo problema rigurda sostanzialemente l'organizzazione della comunità stessa.

Noi sappiamo che il patriarcato di Timoteo I (780-823) è il tempo in cui viene dato un impulso vigoroso alle missioni nelle provincie ecclesiastiche esterne, e pertanto il tempo in cui l'organizzazione delle stesse viene messa a punto[45]. I metropoliti di queste provincie lontane

[44] Cf., tra gli altri, il recente studio: Yu Shu 虞恕, "«Ruhua» yu «ronghua» - bijiao jingjiao yu fojiao dongjian lai Hua de butong zaoyu" "入華"與"融華"一比較景教與佛教東漸來華的不同遭遇 («Being in China» and «Union with Chinese Culture»: A Comparison Between the Transmission of Nestorianism and Buddhism in Medieval China), in *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教學研究 (Religious Studies) 1 (2002), pp. 120-123.

[45] Per una descrizione generale della consistenza e dell'organizzazione delle provincie ecclesiastiche esterne si vedano: Jean Dauvillier, "Les Provinces Chaldéennes

erano in gran parte monaci provenienti dal monastero di Bēt 'Abē, e pertanto era assai raro che un metropolita venisse designato tra il clero locale[46]: questo era certo un mezzo per assicurare il legame tra il centro e la periferia del territorio ecclesiastico. Abitualmente poi, era il metropolita a scegliere e a eleggere i suoi vescovi e corepiscopi, anch'essi, però, tra i monaci missionari caldei o persiani. Quello che appare è dunque un'organizzazione fortemente centralizzata ai vertici, anche se poi concretamente il legame si risolveva soltanto in lettere di resoconto scritte ogni sei anni dal metropolita al patriarca, quali sostituti della presenza fisica dei metropoliti ai sinodi patriarcali riuniti ogni quattro anni a Seleucia-Ctesifonte, dalla cui partecipazione essi erano esentati a motivo della distanza delle loro sedi[47].

Questa la situazione, possiamo dire, generale. Per la Cina abbiamo testimonianze che parlano in tal senso? Credo si possa rispondere affermativamente. Il patriarca Timoteo I, nel suo epistolario, afferma che "molti monaci avevano attraversato i mari per guadagnare la Cina e l'India, avendo come solo bagaglio un bastone e una bisaccia da mendicante"[48]. Tommaso di Marga riporta che, tra i vescovi ordinati in quel monastero di Bēt 'Abē intorno al 787, vi era anche David († 810), metropolita di Bēt Ṣinayē (Cina)[49]: nonostante la letteratura siriaca non ci abbia trasmesso l'anno preciso in cui fu eretta la metropolia della Cina[50], tuttavia con buona certezza conosciamo che almeno dal tempo di Timoteo I, il vescovo della Cina aveva l'importante

---

«de l'extérieur» au Moyen Age", in *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, pp. 261-316; ristampato in Id., *Histoire et institutions des Églises orientales au Moyen Age*, [Collected Studies Series 173], London 1983, articolo I. Wolfgang Hage, "Missionary Enterprise of the Church of the East in Central and East Asia", in Id., *Syriac Christianity in the East*, [Mōrān 'Eth'ō Series 1], Kottayam 1988, pp. 14-26.

[46] Significativo che uno dei rari casi di elezione di un metropolita indigeno avvenne, in un periodo successivo a quello qui preso in considerazione, proprio in arca cinese, e destò grande sorpresa tra i contemporanei. Si tratta dell'elezione, nel 1280 da parte del catholicos mar Denḥa, del monaco öngüt Marqōs, nato presso Pechino, a metropolita del Katai (Cina del nord) e di Ong (Paese degli öngüt): sarà il futuro mar Yahballaha III (1281-1317).

[47] Cf. Dauvillier, "Les Provinces Chaldéennes" (cit. n. 45), p. 272.

[48] Oscar Braun (ed.), *Timothei Patriarchae I Epistolæ*, [CSCO / Scriptores Syri, série 2ᵉ, 67] Parisiis 1914-1915, p. 107, trad. p. 70 (*Ep. ad Sergium*); ristampa: [CSCO 74-75 / Scriptores Syri 30-31], Louvain 1953.

[49] La notizia è riportata nel libro IV, cap. 20, dell'opera di Tommaso di Marga nota come *Libro dei Superiori*. Cf. E. A. Wallis Budge (ed.), *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margā A. D. 840*, vol. II, London 1893, p. 448.

[50] Nella preziosa lista semi-ufficiale dei metropoliti della chiesa siro-orientale oltre l'Oxus e nell'Estremo Oriente, compilata da 'Amr e organizzata secondo l'importanza delle sedi, troviamo il metropolita della Cina al quattordicesimo posto.

titolo di metropolita, quindi con più diocesi suffraganee da lui dipendenti.

Ma, ancora una volta, è la stele di Xi'an a fornirci alcune preziose notizie[51].

Innanzi tutto ci riporta il nome del vescovo che presumibilmente fu l'immediato predecessore del vescovo David: Yōḥannan, designato come "mār Yōḥannan 'epīsqōpā" in siriaco, e in cinese come *dade* Yaolun 大德曜輪 ("Grande Virtuoso Yaolun", essendo questa forse la possibile traduzione fonetica del nome siriaco). Non è specificato se fosse o no metropolita, ma il fatto che egli è nominato come primo nella lista dei settanta religiosi alla fine del testo della stele, fa pensare a un suo ruolo primaziale. Il nome della sede episcopale (o metropolitana) che figura in diversi punti del testo siriaco della stele è "Kumdān e Sarag", che Pelliot ha identificato come i nomi sogdiani delle due capitali dell'impero Tang: Chang'an e Luoyang 洛陽[52]. Oltre a lui, tre altri portano il titolo di *dade* 大德 (vescovo)[53], così che è possibile ricostruire una probabile successione episcopale della missione cinese come segue (tra parentesi le date della loro presenza in Cina):

1. *dade* Aluoben (635-?)
2. *dade* Jilie (732-?)
3. *dade* Jihe (744-?)
4. *dade* Yaolun (?-781-?)

Il testo della stele riporta poi il nome di quattro corepiscopi (*kōre'pīsqōpā*), tre dei quali portano il titolo di *mār*. "Mār Sargīs, presbitero e corepiscopo"; "mār Yazedbōzīd, presbitero e corepiscopo di Kumdān", chiamato anche con il nome traslitterato Yisi 伊斯, originario di Balkh, nella regione centro-asiatica della Battriana, il quale dalla corte imperiale cinese fu "insignito del titolo di Grande Ufficiale della Radiosa Prosperità con [sigillo d']oro e [cordone] viola, vice-comandante delle divisioni settentrionali [dell'impero], ispettore alla sala

[51] Per le seguenti osservazioni mi baso soprattutto sul commento alla stele di J. Dauvillier e A. Guillaumont in: Paul Pelliot, *Œuvres posthumes. Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient, II/I: La stèle de Si-ngan-fou*, Paris 1984, pp. 63-80.

[52] Cf. Paul Pelliot, "L'évêché nestorien de Khumdan et Sarag", in *T'oung Pao* [2. série] 25 (1928), pp. 91-92.

[53] Il cinese *dade*, che traduce il sanscrito *bhadanta*, è un titolo ampiamente usato dai buddhisti già prima dell'arrivo dei siro-orientali.

degli esami, e fu onorato del *kaṣāya* viola"[54]; un altro "mār Sargīs, presbitero e corepiscopo, superiore di monastero", il cui nome cinese è "monaco Jingtong 景通"; e poi "Adam, presbitero e corepiscopo, maestro della legge del Ṣīnestān", l'autore del testo della stele, il cui nome cinese è Jingjing: di lui sappiamo, grazie a un passo di un'opera buddhista dell'inizio del IX sec., che era "un monaco persiano del monastero di Da Qin" (*Da Qin si bosi seng Jingjing* 大秦 寺波斯僧景淨)[55]. Due di essi, dunque, sono esplicitamente di origine persiana-centroasiatica; per i restanti due, poi, il fatto che essi abbiano entrambi un nome siriaco (Sargīs), fa pensare a una loro origine non cinese.

Sulla stele sono poi riportati i nomi di due arcidiaconi (*'arkedyaqōn*): Gabrī'ēl (il cui nome cinese è Yeli 業利), detto "presbitero e arcidiacono, capo della chiesa di Kumdān e Sarag", e Gīgōy (il cui nome cinese è Xuanlan 玄覽), detto "presbitero, arcidiacono di Kumdān, e maestro di lettura [*maqryānā*]". I due nomi, il primo siriaco e il secondo iranico, fanno pensare a una loro origine persiana o centroasiatica. La carica di lettore / maestro di lettura, incaricato di insegnare la giusta lettura dei testi scritturistici e liturgici in siriaco, sembra poi improbabile che fosse affidata a un cinese.

Sulla base di questi elementi sarebbe dunque confermata, anche in Cina, la prassi di nominare vescovi e arcidiaconi tra il clero missionario non indigeno, provenienti dalla Persia e dall'Asia centrale. Anche una riflessione sulla possibile identità di Aluoben, il primo missionario della chiesa siro-orientale in Cina attestato dalle fonti, avvalora questa tesi: la sua probabile origine pare la Persia, oppure la regione centro-asiatica della Sogdiana[56] e il suo nome originario, da cui

---

[54] Testo della stele di Xi'an, cf. Nicolini-Zani, *La via della Luce* (cit. n. 5), p. 38.

[55] *Zhenyuan xinding shijiao mulu* 貞元新定釋教目錄 (Catalogue of the Buddhist Teaching Newly Established in the Zhenyuan Era, compilato da Yuanzhao 圓照 nel 799-800), 17.892a8. Cf. Takakusu Jun'ichirō [Junjirō], "The Name of «Messiah» Found in a Buddhist Book; the Nestorian Missionary Adam, Presbyter, Papas of China, Translating a Buddhist Sūtra", in *T'oung Pao* 7 (1896), pp. 589-591. Lo stesso passaggio scoperto da Takakusu nel *Zhenyuan xinding shijiao mulu*, si trova anche, come già notato da Pelliot, nel più antico *Da Tang Zhenyuan xu Kaiyuan shijiao lu* 大唐貞元續開元釋教目錄 (Great Tang Zhenyuan Era Continuation of the Kaiyuan Era Cayalogue of Buddhist Teaching, compilato da Yuanzhao nel 794), 1.756a20.

[56] Cf. Jürgen Tubach, "Die Heimat des China-Missionars Alopen", in OC 76 (1992), pp. 95-100. Dalle fonti storiche cinesi (*Jiu Tang shu*, 3, e diverse altre) sappiamo che nel 635 un'ambasciata dalla regione di Samarkanda (Kangguo 康國, in cinese) giunse al cospetto dell'imperatore, portando come dono un leone: ma nessuna menzione è fatta circa una presenza di monaci cristiani tra i componenti della delegazione (cf. Forte, "The edict of 638" [cit. n. 22], pp. 359-361).

la trascrizione fonetica in cinese, potrebbe essere l'appellativo siriaco — passato anche in sogdiano[57] — *rabba* ("il nostro maestro"), nella sua forma colloquiale *a-rabān*[58], modellata su simili forme presenti nelle lingue centro-asiatiche.

Un'ultima considerazione può essere fatta a proposito dei nomi dei monaci presenti nella lunga lista che chiude il testo della stele, e a proposito della loro traduzione in cinese.

Dei religiosi menzionati, non sappiamo nulla di esplicito circa l'origine: benché essi abbiano anche un nome cinese, i loro originali sono però nomi siriaci o persiani, e questo fa pensare che la loro patria fosse la Persia o l'Asia centrale e non il contrario (cioè cinesi con nomi anche siriaci). Lo studioso cinese Rong Xinjiang 榮新疆 ha fatto una scoperta notevole in questa direzione: nel già menzionato epitaffio del persiano Li Su, è detto che il suo nome cinese (*zi* 字) è Wenzhen 文貞: questo nome è riportato tra i nomi dei religiosi presenti nella stele (*seng* Wenzhen 僧文貞, "religioso Wenzhen", accanto al siriaco Lūqā, senza ulteriori titoli); non riscontrando nessuna contraddizione cronologica, l'autore ne propone l'identificazione: anche questo, quindi, sosterrebbe l'ipotesi dell'identità persiana o centro-asiatica dei religiosi citati nella stele.

A riprova dell'origine persiana o centro-asiatica di molti monaci della chiesa siro-orientale presenti a Chang'an vorrei ancora citare un'altra testimonianza epigrafica: l'epitaffio funebre di Mi Jifen 米繼芬, un sogdiano originario del regno di Māymurgh (Miguo 米國, nelle fonti cinesi, corrispondente all'attuale regione di Panjikent, nel Tajikistan), vissuto a Chang'an alla fine dell'VIII sec. († 805). In esso è detto che, dei due figli di Mi Jifen, "il minore si chiamava monaco Siyuan, e visse nel monastero di Da Qin" (幼曰僧思圓, 住大秦寺), il che significa che egli era inequivocabilmente un monaco cristiano[59].

Di tutti i settantasei nomi cinesi collegati con i nomi siriaci, incisi sulla stele, soltanto quattro paiono con buona certezza come trascrizioni fonetiche: Yisi 伊斯 / Yazedbōzīd, Fulin 拂林 / 'Aprēm, Yejumo

---

[57] Cf. Nicholas Sims-Williams, "Syro-Sogdica III: Syriac Elements in Sogdian", in Werner Sundermann - Jacques Duchesne-Guillemin - Feridun Vahman (eds.), *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, [Acta Iranica 28], Leiden 1988, pp. 145-156 (in particolare, p. 152).

[58] Questa è l'ipotesi recentemente avanzata da K. Barat in: Kahar Barat, "Aluoben, a Nestorian Missionary in 7th Century China", in *Journal of Asian History* 36/2 (2002), pp. 184-198. Molte altre sono state le ipotesi, più o meno fondate, avanzate nel tempo: cf. *ibid.*, pp. 192-193.

[59] Cf. Ge Chengyong, "Tangdai Chang'an yige sute jiating de jingjiao xinyang" (cit. n. 42).

耶俱摩 / Ya'qōb, Ningshu 寧恕 / Ḥenanīshō'[60]. Gli altri sono nomi costruiti secondo l'uso buddhista: due caratteri, scelti nelle sfere semantiche care ai buddhisti (luce, conoscenza, virtù, pace, ecc.) e pertanto comuni anche nei nomi dei monaci buddhisti, preceduti dal carattere *seng* 僧 ("monaco" [buddhista]).

Il titolo che accompagna con più frequenza i nomi siriaci è *qashshīshā* (presbitero). Oltre ai già menzionati *'epīsqōpā* (vescovo), *kōre'pīsqōpā* (corepiscopo), *'arkedyaqōn* (arcidiacono) e *maqryānā* (maestro di lettura), compaiono poi i titoli di *mshammshānā* (diacono), *īḥīdāyā* (monaco), *sābā* (anziano) e *qankāyā* (sacrestano), nonché due titoli che sembrano modellati su due appellativi buddhisti cinesi, e cioè *papshi* (trascrizione del cinese *fashi* 法師, "maestro della legge") e *shī'angtswā* (trascrizione del cinese *shangzuo* 上座, "superiore del monastero", "abate", a sua volta traduzione in cinese del sanscrito *sthavira*)[61].

Fra i titoli cinesi, invece, quello più comune è *seng*, come già detto, che pare corrispondere sia al siriaco *īḥīdāyā* (monaco) che *qashshīshā* (presbitero), e accompagna anche i nomi il cui originale siriaco non è seguito da alcun titolo. Quattro volte occorre il titolo *dade* ("Grande Virtuoso"), che appare come il corrispettivo cinese del titolo siriaco di *'epīsqōpā* (vescovo). Infine, il titolo più problematico e interessante: *fazhu* 法主 ("Signore della Dottrina"), che ricorre tre volte nel testo della stele. Questo titolo propriamente cinese (in uso anche presso i buddhisti), viene usato per la prima volta sotto il regno di Gaozong (650-683): secondo un recente studio, esso potrebbe essere un titolo nato e applicato all'interno della chiesa "siro-cinese" per designare una sorta di "primate" (forse una carica simile a quella di metropolita?), vale a dire un titolo specificamente cristiano-cinese, datosi dalla chiesa cinese per designare il suo massimo rappresentante, riconosciuto come tale anche dalla corte imperiale[62].

---

[60] Questa l'opinione di K. Barat nell'articolo citato in n. 58.

[61] Queste due identificazioni sono dovute a Paul Pelliot: cf. Paul Pelliot, "Deux titres bouddhiques portés par des religieux nestoriens", in *T'oung Pao* [2. série] 12 (1911), pp. 664-670. Circa il primo titolo, *papshi*, alcuni hanno proposto di vedervi dietro il termine *papas* (variante della forma più comune *papa*). Circa il secondo, Saeki pensa che sia piuttosto un nome geografico (cf. Saeki, *The Nestorian Documents* [cit. n. 18], p. 112), e Duan Qing condivide questa opinione: cf. Duan Qing 段晴, "Tangdai Da Qin si seng xinshi" 唐代大秦寺僧新釋 (New Explanations of Da Qin Monasteries and Monks in Tang Dynasty), in *Dongfangxue yanjiu tongxun* 東方學研究通訊 (Newsletter of Oriental Studies) 2 (2002), pp. 1-20 (in particolare p. 12).

[62] Cf. Duan Qing, "Tangdai Da Qin si seng xinshi" (cit. n. 61). Il problema resta comunque aperto, anche perché, delle tre occorrenze nella stele dell'appellativo *fazhu*, due (riguardanti l'investitura di Aluoben da parte dell'imperatore Gaozong) lasciano intendere che questo titolo era un'onorificenza concessa dal sovrano, mentre la terza

Su queste basi, la conclusione del medesimo studio è interessante: da un'analisi del testo siriaco della stele di Xi'an si comprende come la struttura della chiesa siro-orientale in Cina sia fondamentalmente quella tipica della chiesa siro-orientale, organizzata intorno al vescovo, ma avrebbe anche una sua natura "autonoma" che si manifesta soprattutto nell'istituzione del titolo di *fazhu*[63].

La notizia del probabile *status* di metropolia della Cina, e il fatto che nella stele si parla di vescovi e corepiscopi, nonché siano riportati i nomi di una settantina di religiosi, sono elementi che sosterrebbero l'ipotesi che vi erano numerose e significative comunità nel territorio cinese. Per tentare di quantificare la presenza cristiana nella Cina dei Tang, però, abbiamo scarsissimi dati certi, essendo peraltro quelli fornitici dal testo della stele gli unici dati a nostra disposizione, e pertanto da prendersi con le dovute cautele (essendo essa un memoriale encomiastico e laudativo, tendente dunque all'amplificazione del fenomeno, e comunque non presentandosi nella sua natura come un resoconto prettamente storico). Ciò che sappiamo è che la presenza cristiana nella Cina dei Tang era di tipo monastico, e ciò è eloquente anche in relazione alla medesima presenza di tipo monastico propria del buddhismo cinese.

Una prima osservazione che mi pare interessante riguarda la denominazione cinese dei monasteri cristiani in epoca Tang[64]. Nelle fonti cinesi troviamo quattro diverse denominazioni:

1) *Bosi si* ("monasteri della Persia")

2) *Bosi hu si* 波斯胡寺 ("monasteri iranici della Persia")

(riguardante il catholicos Ḥenanīshō') sembrerebbe parlare di un titolo cinese traduzione di un titolo siriaco.

[63] Cf. *ibid.*, p. 20. Il primo a decifrare le parti siriache della stele pare sia stato il gesuita Athanasius Kircher, nella sua opera del 1667 in latino *China Monumentis, qua Sacris qua Profanis, Nec non variis Naturae et Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis Illustrata* (cf. la traduzione inglese di Charles D. Van Tuyl, *China Illustrata*, Muskogee - Okla 1987, pp. 37-42). Una presentazione delle parti siriache della stele, rivolta per lo più a un pubblico cinese, è: Gong Fangzhen 龔方震, "Tangdai Da Qin jingjiaobei gu xuliya wenzi kaoshi" 唐代大秦景教碑古敘利亞文字考釋 (A Study of the Ancient Syrian Script on Da Qin Jing Jiao Bei), in *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢 (Collection of Essays on Chinese Literature and History) 1 (1983), pp. 1-26.

[64] Per una sintesi, si veda: Donald Daniel Leslie, "Persian Temples in T'ang China", in *Monumenta Serica* 35 (1981-1983), pp. 275-303. Lin Wushu, "Tangdai shousuo jingjiao siyuan kaolüe" 唐代首所景教寺院考略 (On the First Nestorian Monastery during the Tang Dynasty), in *Huaxue* 華學 (Sinology) 4 (2000), pp. 275-285; ristampato, con il titolo "Tangdai shousuo jingsi kaolüe" 唐代首所景寺考略, in Id., *Tangdai jingjiao zai yanjiu* (cit. n. 43), pp. 48-64.

3) *Da Qin si* ("monasteri di Da Qin" [= della Siria])
4) *Jing si* ("monasteri della [religione della] Luce")

Le prime due denominazioni sono le più antiche (VII – inizio VIII sec.), ma il loro preciso contenuto in alcune fonti non è chiaramente definibile: essendo la Persia la comune terra di origine dei fedeli delle tre religioni straniere giunte in Cina in questo periodo principalmente, non è sempre chiaro indentificare se si tratta di riferimenti a monasteri cristiani, oppure a monasteri manichei, oppure a templi zoroastriani. Questa ambiguità potrebbe riflettere la confusione che inizialmente vi fu, agli occhi dei cinesi, nell'esatta comprensione dei culti venuti dalla Persia, per mezzo di genti iraniche. Se però prendiamo come riferimento il testo dell'editto del 745, quest'ambiguità pare risolta, tanto che possiamo dire con buona certezza che le istituzioni chiamate *Bosi si* tra il 638 e il 745 erano luoghi di culto cristiani[65].

La denominazione *jing si* è, infine, presente soltanto nel testo della stele di Xi'an, e pare quindi che sia un nome originatosi e diffusosi soltanto tra i fedeli cristiani, e non invece a livello popolare né ufficiale: questo almeno prima del 745, altrimenti l'editto promulgato in quest'anno avrebbe parlato di un cambio di nome a favore di *jing si* piuttosto che di *Da Qin si*. Ne consegue, dunque, che la distinzione tra queste due ultime denominazioni (*Da Qin si* e *jing si*) rifletterebbe la differenza con cui era noto il cristianesimo a livello ufficiale, da una parte, e a livello ecclesiale, dall'altra.

Ma cosa si può dire, oggi, del numero dei monasteri e della loro distribuzione geografica? Innanzi tutto consideriamo i riferimenti, non sempre così chiari, ai monasteri cristiani presenti nel testo della stele[66].

Il primo riferimento è quello inserito nel testo del già citato editto del 638, il quale testimonia della costruzione di "un monastero di Da Qin nel quartiere Yining della capitale".

Il secondo riferimento parla della fioritura della costruzione di monasteri cristiani durante il regno di Gaozong (650-683):

[65] Sembra che già il Pelliot, intorno al 1920, fosse di questa opinione, come ricorda Forte: cf. Forte, "The edict of 638" (cit. n. 22), p. 355.

[66] Una sintesi critica, che sta alla base di queste mie considerazioni, è l'articolo di Lin Wushu, "Xi'an jingjiaobei youguan jingsi shuliang ciju kaoshi" 西安景教碑有關景寺數量詞句考釋 (Notes on the Quantity Phrases about Nestorian Monasteries on the Nestorian Monument in Hsi-an-fu), in *Guoxue yanjiu* 國學研究 (Sinology Research) 7 (2000), pp. 97-113; ristampato in Id., *Tangdai jingjiao zai yanjiu* (cit. n. 43), pp. 27-47.

> Il grande imperatore Gaozong seguì il predecessore nella sua riverente deferenza [nei confronti della religione della Luce]: dando lustro alla vera religione, egli fece erigere monasteri della religione della Luce in ogni prefettura [...]. [Così] quella dottrina si diffuse nelle dieci province [dell'impero][67], e le benedizioni scesero abbondanti su [tutto] il paese. Monasteri sorsero in tutte le città e in ogni famiglia abbondarono le benedizioni accordate dalla religione della Luce.

L'affermazione che in ogni prefettura (*zhou* 州) fu costruito un monastero cristiano è da valutare criticamente. Infatti, sappiamo che a quel tempo il territorio imperiale era suddiviso in 360 prefetture; quindi, se prendessimo quest'affermazione alla lettera, significherebbe che in quel momento vi furono almeno 360 monasteri nell'impero: se fossero stati davvero così tanti, però, ne avremmo avuto traccia nei documenti storici cinesi e nelle cronache locali, cosa che invece finora non è stata riscontrata. Alla luce di ciò, quindi, pare più realistico pensare che l'imperatore Gaozong abbia fatto costruire alcuni monasteri in alcune prefetture, e che il testo della stele, redatto da un monaco cristiano e scritto in uno stile encomiastico, abbia ingigantito il dato storico. Nella stessa direzione sarebbero anche da interpretare le altre due frasi: "la dottrina si diffuse nelle dieci provincie (*dao* 道)" e "i monasteri riempirono cento città": le espressioni quantitative dieci e cento sarebbero simboliche, da intendersi dunque nel loro antico valore simbolico a indicare un gran numero, una pienezza. In sintesi, queste espressioni esagerate, più che cifre esatte rispondenti alla realtà storica, parrebbero l'espressione del desiderio di una capillare evangelizzazione di tutto il territorio imperiale, dell'auspicio dei missionari che la fede cristiana si diffondesse in ogni regione dell'impero, anche al di fuori delle colonie di stranieri presenti nella capitale Chang'an[68].

Il terzo riferimento si riferisce all'azione dell'imperatore Suzong (756-762):

> Suzong, illuminato imperatore dalle colte virtù, ricostruì i monasteri della religione della Luce in cinque divisioni amministrative (*jun* 郡): Lingwu 靈武 [e altre quattro].

Lingwu è l'antico nome dell'odierna regione del Ningxia 寧夏 (nord-ovest della Cina, accanto al Gansu, regione in cui si trovano Dunhuang 敦煌 e Turfan, luoghi di sicura presenza cristiana): es-

---

[67] In quest'epoca l'impero era effettivamente diviso in dieci unità amministrative.

[68] Cf. *ibid.*, pp. 35-36.

sendo questa una regione attraversata dai commercianti che si muovevano lungo la Via della seta, potrebbe essere verosimile che qui vi fosse un monastero cristiano, ma non abbiamo altre testimonianze che provino questo dato.

L'ultimo riferimento nella stele afferma che

> [Il monaco Yisi / Yazedbōzīd] riportò al loro antico splendore alcuni monasteri, mentre ampliò le sale per il culto in altri, ornando e decorando elegantemente i loro corridoi e i loro tetti, [le cui falde] si innalzavano [verso il cielo] come fagiani in volo. [...] Ogni anno radunava i religiosi dei monasteri [sparsi] nelle quattro direzioni [*si si* 四寺], e [insieme con loro] officiava con devozione il culto e presentava offerte pure per un periodo di cinquanta giorni.

I traduttori divergono nella traduzione dell'espressione *si si* 四寺 : letteralmente significa "quattro monasteri"; per una serie di motivi storici, linguistici e connessi allo stile encomiastico del testo, questa espressione quantitativa (quattro) sarebbe anch'essa da intendere nel suo valore simbolico, rimandando alle quattro direzioni dello spazio, e pertanto a una diffusione (reale o piuttosto desiderata) dei monasteri un po' dovunque.

In sintesi, sulla base dei dati contenuti nella stele di Xi'an, possiamo concludere che: c'era almeno un monastero nella capitale occidentale Chang'an, o forse anche due; c'erano monasteri nella regione del Ningxia e in altre quattro regioni nei dintorni; c'erano dei cristiani, e probabilmente un monastero a Luoyang, la capitale orientale; c'erano poi alcuni (molti?) monasteri in diverse zone dell'impero, non meglio circostanziate[69].

Alcuni riferimenti presenti nei documenti storici cinesi aiutano, però, a precisare i seguenti elementi:

a) Da diverse fonti è confermata la presenza di un monastero cristiano nel quartiere Yining della capitale occidentale Chang'an[70]. Di più, possiamo dire che questo è il primo monastero / chiesa cristiana di cui abbiamo notizia nelle fonti cinesi, il cui inizio di costruzione è l'anno 638 (non essendoci prove a sostegno della costruzione di un monastero per accogliere Aluoben prima del suo arrivo in Cina nel 635). Inoltre possiamo con buona sicurezza affermare che questo

---

[69] Cf. Francis S. Drake, "Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty and the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet", in *Monumenta Serica* 2 (1936-1937), pp. 293-340 (qui in particolare, p. 307).

[70] Per i riferimenti esatti ai passi contenuti nelle opere storiche, cf. Leslie, "Persian Temples" (cit. n. 64), p. 282, n. 14.

monastero della capitale abbia avuto un posto di rilievo, superiore a quello occupato da tutti gli altri monasteri in Cina, quale centro della missione cristiana nell'impero cinese: le ragioni plausibili sarebbero la rilevanza di Chang'an quale centro politico dell'impero, la sua importanza quale città con una grande presenza di colonie straniere, tra cui anche alcuni fedeli cristiani, e infine il suo prestigio quale sede del "primate" (*fazhu*, "Signore della Dottrina") Aluoben[71]. Ancora, questo è l'unico monastero della cui comunità conosciamo la consistenza; alla fine del testo dell'editto del 638 che autorizza la diffusione del cristianesimo in Cina, si dice:

> Le autorità [religiose] competenti costruiscano dunque un monastero di Da Qin nel quartiere Yining della capitale, e ordinino come monaci ventun persone[72].

Resta da scoprire il motivo per cui il numero dei monaci fu fissato a ventuno, ma pare probabile che l'imperatore applicò semplicemente al monastero cristiano una regola preesistente per istituzioni di altre religioni (buddhiste e taoiste)[73]. E, da ultimo, possiamo ipotizzare che "dietro l'editto del 638 che autorizza la fondazione di un monastero nestoriano nella capitale cinese ci sia stata una specifica richiesta da parte [del sovrano sasanide] Yazdegard III [632-651]"[74].

b) È menzionata nei documenti la presenza di un possibile secondo monastero cristiano nel quartiere Liquan 醴泉, poi trasferito nel quartiere Buzheng 布政, di Chang'an. Si tratterebbe del "monastero iranico della Persia" (*Bosi hu si*) fatto costruire nel 677 su richiesta del principe persiano Pērōz, figlio dell'ultimo sovrano sasanide Yazdegard III, fuggito in Cina per rifugiarsi dall'avanzata musulmana[75]. Si è parlato anche di un possibile terzo monastero cristiano in Chang'an, nelle vicinanze del palazzo principesco Xingqing, a partire da un passo della stele in cui si dice che "un proclama [imperiale] prescrisse che il religioso Luohan, il religioso Pulun e altri, sette in tutto [o diciassette?], celebrassero un servizio meritorio [= culto] presso il

---

[71] Cf. Lin Wushu, "Tangdai shousuo jingsi kaolüe" (cit. n. 64).

[72] Testo della stele di Xi'an.

[73] Cf. Forte, "The edict of 638" (cit. n. 22), pp. 358-359.

[74] *Ibid.*, p. 363. Alle pp. 363-367, Forte fornisce alcuni validi elementi su cui è possibile costruire tale ipotesi.

[75] Notizia riportata in *Chang'an zhi* 長安志 (Cronache di Chang'an), 10.2a, e da altre fonti successive: cf. Leslie, "Persian Temples" (cit. n. 64), p. 282, n. 17. Alcuni ritengono si tratti di un tempio zoroastriano, piuttosto che di un monastero cristiano.

palazzo Xingqing insieme al Grande Virtuoso Jihe": non vi sono però prove documentarie né archeologiche a sostegno di questa ipotesi.

c) Il riferimento a un monastero cristiano anche a Luoyang, deducibile dall'editto contenuto in *Tang hui yao* secondo cui il nome dei monasteri cristiani doveva essere cambiato "nelle due capitali" (Chang'an e Luoyang), sarebbe confermato da un'opera storiografica tarda (pubblicata nel 1848): nel *Tang liangjing chengfang kao* 唐兩京城坊考 (Studio sui quartieri delle due capitali Tang, di Xu Song 徐松 [1781-1848]) si afferma che nel quartiere Xiushan 修善 di Luoyang vi era un *Bosi hu si*, un monastero iranico della Persia. Se di un monastero cristiano si trattava, doveva essere di fondazione anteriore al 745, anno in cui il già citato editto imperiale impone il cambio del nome ai monasteri cristiani.

d) È difficile provare, sulla base delle opere storiografiche, che il monastero di Zhouzhi 盩厔, non distante da Xi'an, fosse cristiano. Il prof. Lin Wushu è dell'opinione che le fonti storiche e le rovine archeologiche del *Da Qin si* presso questa località non permettono di annoverare questo monastero tra i luoghi di culto cristiani; al contrario, diversi elementi sosterrebbero la sua identificazione con un monastero buddhista[76]. Resta però da chiarire la relazione tra la natura del sito monastico e la sua denominazione.

Purtroppo l'archeologia non ci è d'aiuto nella localizzazione delle presenze siro-cristiane in Cina: a parte il "monumento nestoriano di Xi'an" — come è stata spesso definita la stele — nessuna traccia archeologica attestante luoghi di culto cristiano nella Cina dei Tang è giunto fino a noi. Anche le rovine del cosiddetto "monastero della croce" (*shizi si* 十字寺) di Fangshan 房山 (circa 40 km a ovest di

---

[76] Cf. Lin Wushu, "Zhouzhi Da Qin si wei Tangdai jingsi zhiyi" 盩厔大秦寺爲唐代景寺質疑 (Did Ta-ch'in Monastery in Chou-chih belong to Nestorianism during the Tang Dinasty?), in *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研研究 (Studies in World's Religions) 4 (2000), pp. 1-12; ristampato in: Id., *Tangdai jingjiao zai yanjiu* (cit. n. 43), pp. 65-84. Questa conclusione va contro la presunta riscoperta, da parte di una équipe guidata dall'inglese Martin Palmer, di tracce cristiane in questo sito, la quale è stata oggetto di un libro assai criticato: Palmer, *The Jesus Sutras* (cit. n. 2). Sulla scia delle tesi di Palmer è ultimamente apparso anche un articolo cinese: Guan Ying 關英, "Zhouzhi Da Qin si xinkao" 周至大秦寺新考 (New Investigations on the Nestorian Pagoda in Zhouzhi), in *Jidu zongjiao yanjiu* 基督宗教研究 (Study of Christianity) 5 (2002), pp. 288-301. Il recente articolo di Li Chongfeng 李崇峰, "Shaanxi Zhouzhi Da Qin sita ji" 陕西周至大秦寺塔記 (A Nestorian Pagoda at Zhouzhi, Shaanxi), in *Wenwu* 文物 (Cultural Relics) 6 (2002), pp. 84-93, conferma invece che l'attuale pagoda è databile al X sec. (inizio dinastia Song) e i suoi elementi decorativi ancora visibili sono propriamente buddhisti. Circa una primitiva funzione del sito quale monastero cristiano in epoca Tang si possono dunque soltanto avanzare delle ipotesi, per ora pare non supportate da reperti archeologici.

Pechino), dove sono state ritrovate croci scolpite e iscrizioni in siriaco, attendono ulteriori studi per accertare la vera identità del complesso (monastero cristiano o tempio buddhista?) e, qualora si trattasse di un sito cristiano, il periodo storico cui daterebbe: il riferimento alla croce e la posizione geografica del sito così a nord farebbero comunque pensare piuttosto al secondo periodo del cristianesimo siro-orientale in Cina, il periodo mongolo (dinastia Yuan, 1279-1368)[77].

Monastero di Bose
I-13887 Magnano (BI)

Matteo Nicolini-Zani

Summary

In recent years, research on Syro-Oriental Christianity in China has met with new interest both in Europe and in China, resulting in new publications. This article, addressed to scholars of Syriac studies, offers a critical survey of this recent research. A brief history of Syro-Oriental Christianity in China during the first millennium AD, it consists mainly of historical notes, and attempts to meet three requirements. The first is to offer a comprehensive overview of the main features of Syriac Christianity in China during the Tang dynasty (618-906 AD): the article discusses the Chinese Christian nomenclature, the chronology of the Christian presence in Tang China, the location of the Christian communities, their composition, and the sites of their monasteries in the territory of the Chinese empire. The article's second aim is to present the Chinese historical and literary sources, which are still almost unknown outside academic circles. Lastly, the article seeks to identify the Syriac elements that were transmitted to China when Syro-Oriental Christianity spread through Central Asia, and gives special attention to the preservation in China of the structure of the Syriac Church.

[77] Cf. Moule, *Christians in China* (cit. n. 17), pp. 86-89. Saeki, *The Nestorian Documents* (cit. n. 18), pp. 429-433. Drake, "Nestorian Monasteries" (cit. n. 69), pp. 334-336. Shi Mingpei 石明培, "Lüelun jingjiao zai Zhongguo de huodong yu Beijing de jingjiao yiji" 略論景教在中國的活動與北京的景教遺跡 (Discussion of the Activities of Nestorians in China and of Nestorian Relics in Peking), in *Zongjiao* 宗教 (Religion) 5 (2000), pp. 98-101. Marco Guglielminotti e Pier Giorgio Borbone offrono, rispettivamente in questo e nel prossimo fascicolo di OCP, due preziosi contributi riguardo al sito di Fangshan e ai blocchi con croci e iscrizione siriaca ivi reperiti.

Robert C. Hill

Diodore of Tarsus as spiritual director

All the major exponents of the Antiochene school of exegesis, if we may use that term,[1] were elevated at a certain point in their career to a position of pastoral responsibility as bishop of a see, whether close to home in Cyrus, Tarsus or Mopsuestia, or at a considerable distance in Constantinople. In the case of Theodoret, for instance, though his see some 100 kilometres north east of Antioch has been classed a "little backwater,"[2] it included 800 parishes, and as bishop he was not only credited with many civic improvements, but also composed commentaries (as he modestly claimed in a letter to Eusebius of Ancyra in 448) on "all the prophets, the psalter and the apostle."[3] The historians of Constantinople, Socrates and Sozomen, both credit Diodore with writing many books after becoming bishop of Tarsus, both also choosing to question the degree to which his biblical commentaries got beyond "the superficial letter of the divine Scriptures" or "the surface meaning of the divine words," respectively;[4] Suidas in his Dictionary[5] reports the evidence of Theodorus Lector in the sixth century that these numerous works included commentaries on all of the Old Testament and much of the New, though the Psalms Commentary alone survives. The flames of prejudice that consumed the remainder also ensured that most of Theodore's equally encyclopedic output perished, again the Psalter being partially left to us along with

[1] While objections may legitimately be raised to its use in some contexts, it occurs here only to imply a fellowship of like-minded scholars joined by birth, geography and scholarly principles, not the physical sense given it by J. Quasten, *Patrology* II, Westminster MD 1963, 121-23, in referring to "the school of Antioch founded by Lucian of Samosata" in opposition to the "school of Caesarea," Origen's refuge after his exile from Egypt.

[2] So F. M. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1983, 267-268, her information on the number of the parishes in the diocese coming from Theodoret's *Ep.* 113.

[3] *Ep.* 82, *Théodoret de Cyr. Correspondance* II, ed. Y. Azéma, [SC 98], Paris 1964, 202, dated by Azéma in Dec. 448.

[4] Socrates, *Church History* 6.3 (PG 67, 665-68); Sozomen, *Church History* 8.2 (PG 67, 1516).

[5] *Lexicon* 1.1.1379, ed. A. Adler, *Lexicographi Graeci* I, Leipzig 1931, 103.

OCP 71 (2005) 413-430

his full Commentary on the Twelve Prophets in Greek,[6] though much else has survived in Latin and Syriac. John Chrysostom's celebrated Gospel and Pauline commentaries, not thought to bear the taint of Nestorianism, also survived along with a Psalms Commentary[7] and some other Old Testament works.

SPIRITUAL GUIDANCE AND PASTORAL MINISTRY

In short, pastoral responsibilities did not prove an obstacle in the case of these Antiochene exegetes to their production of numerous works of comment on the Hebrew and Greek Scriptures that, along with the liturgy, formed the basis of Christian tradition in their communities. None of them enjoyed the luxury of being a solitary scholar for life, even if in Theodore's case his Psalms Commentary — his first work, according to Facundus of Hermianae[8] — may have been composed at as early an age as eighteen, the time when in the jaundiced report of Leontius of Byzantium "the fellow took to subjecting the divine Scriptures to drunken abuse."[9] Chrysostom in his own Psalms Commentary, also possibly his first work (as Theodoret hoped his might have been),[10] has no time for such scholars in their ivory towers, φιλομαθεῖς, as he refers to them pejoratively in that work; he himself is involved in active ministry in preaching on the Psalter to classes in the διδασκαλεῖον, probably in Antioch. In short, breaking the bread of the Word, by mouth or in writing, was for these Antiochenes an exercise in *cura pastoralis* for the benefit of souls. Our task here is to assess their efficacy in that role, especially Diodore's.

---

[6] For critical editions, cf R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I-LXXX)*, [ST 93], Città del Vaticano 1939; H. N. Sprenger, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*, Göttinger Orientforschungen, Biblica et Patristica 1, Wiesbaden 1977; Eng. trans., R. C. Hill, *Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Twelve Prophets*, [Fathers of the Church 108], Washington DC 2004.

[7] No critical edition; text in PG 55, 35-498; Eng. trans., R. C. Hill, *St John Chrysostom. Commentary on the Psalms*, 2 vols, Brookline MA 1998.

[8] *Pro defensione trium capitulorum* 3.6 (PL 67, 602).

[9] *Contra Nestor. et Eutych.* 8 (PG 86, 1364).

[10] For evidence of immaturity in Chrysostom's work, see introduction to my translation, 4-5. Theodoret makes this admission in the opening of the preface to his Commentary, text of which occurs at PG 80, 857-1998; cf Eng. trans., R. C. Hill, *Theodoret of Cyrus. Commentary on the Psalms*, [Fathers of the Church 101, 102], Washington DC 2000, 2001.

Even before episcopal elevation, and perhaps while still a layman,[11] Diodore was exercising his ministry of the Word as head of the Antioch ἀσκητήριον, we are told by Socrates and then Sozomen. The former says specifically that his responsibility there, of which Chrysostom and Theodore were among the beneficiaries, was "in regard to ascetical matters,"[12] Antioch's official rhetorician Libanius also having a share in their formation in other respects.[13] There is no question that Theodore listened carefully to what his mentor in the ἀσκητήριον had to say in commenting on the Bible; one has only to read his Psalms Commentary (half extant in Latin and Greek) and the work on The Twelve (wholly in Greek) to detect what we might call His Master's Voice, so fully does he subscribe to, and even at times reproduce verbatim, Diodore's principles on biblical commentary ("exegesis" being a term not properly applicable)[14] expounded and adopted in his Psalms Commentary. That work of Diodore's on a spiritual classic, available in a critical edition at least to the point of Ps 51,[15] though his only extant biblical commentary, should give us a comprehensive insight into his abilities, procedure and success as a spiritual guide, just as we may turn to their work on the Psalms (and the Gospels in Chrysostom's case) for an estimate of Theodore, Chrysostom and Theodoret in that same capacity.

What we find in this work — composed possibly while Diodore was still master in the ἀσκητήριον, before his elevation as bishop in 378 but apparently after his intervening tribulations under Julian the Apostate and Valens — if predictable, is disappointing from the viewpoint of spiritual direction.

---

[11] G. Bardy sees Diodore presiding as a layman over the ἀσκητήριον in his article, "Diodore," DSp III, Paris 1967, 986-93.

[12] Socrates, *Church History* 8.2 (PG 67, 665).

[13] It is basic to the position of C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, [Theophancia: Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 23], Köln – Bonn 1974, that these Antiochene exegetes were deeply influenced by pagan grammarians and rhetoricians, though he has little to say of the influence of Libanius.

[14] Cf J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca NY 1995, 94: "Neither John, nor any Christian teacher for centuries to come, was properly equipped to carry out exegesis as we have come to understand it. He could not be expected to understand the nature of Old Testament writings." Cf Hill, "His Master's Voice: Theodore of Mopsuestia on the Psalms," *The Heythrop Journal* 45 (2004) 40-53.

[15] J.-M. Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos* I, *Commentarii in Psalmos I-L*, [CCG 6], Turnhout 1980. For an English translation and commentary, see R. C. Hill, *Diodore of Tarsus: Commentary on Psalms 1-51*, [Writings from the Greco-Roman World 9], Atlanta GA: SBL (Leiden) 2005.

DIODORE COMMENTING ON THE PSALMS

Such a summary verdict on this influential figure (which may explain why his name does not appear along with the likes of Origen and Augustine in accounts of "patristic spirituality" in modern surveys like *The New Dictionary of Catholic Spirituality,*[16] *The Origins of the Christian Mystical Tradition*[17] and *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*)[18] calls for explication. We have only internal evidence for the dating of this work on the Psalter by Diodore; the ancient historians, we noted, speak only of his having composed his books after becoming bishop. One clue to its time of composition, decisive for its modern editor Jean-Marie Olivier, emerges from discussion of its authenticity.[19] Though the text comes to us in eight manuscripts of the tenth to the fifteenth centuries in two lines of direct transmission — the earlier represented by the best and earliest ms, Parisinus Coislinianus 275, the later by a family of mss including Parisinus graecus 168 — the latter ms bears no name, while to the former is appended the name of Anastasius III, metropolitan of Nicea. Apart from the fact that such an ecclesiastical title was not current prior to the ninth century, however, editor Olivier on the basis of earlier research[20] has been able to demonstrate that the work is clearly Antiochene, the principles espoused in its preface and adopted in the following exegesis being faithful to those exemplified in the work on the difference between θεωρία and ἀλληγορία attributed to Diodore by Theodorus Lector in the sixth century.[21] To meet the objection that the Commentary is bare of heterodox Christological errors later alleged against him (he was, in the view of Cyril of Alexandria, for instance, the father of Nestorianism),[22] and fails to register polemic later arising from Apollinarianism and Nestorianism, a date of

---

[16] D. G. Hunter, "Patristic Spirituality," M. Downey (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville 1993, 723-32.

[17] A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford 1981.

[18] C. Kannengiesser, "The spiritual message of the great Fathers," B. McGinn, J. Meyendorff (edd.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York 1986, 61-88.

[19] *Commentarii*, xi-lxxii.

[20] Notably by L. Mariès in a series of studies culminating in "Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse 'Sur les Psaumes,'" *Recherches de science religieuse* 22 (1932) 385-408, 513-40.

[21] Cf also C. Schäublin, "Diodor von Tarsus," *TRE* 8, 765.

[22] *Contra Diodorum et Theodorum* 17 (PG 76,1149).

composition early in Diodore's career while he was still head of the ἀσκητήριον may be proposed.

The suppression of Diodore's name in manuscript copies at a later date, therefore, may be accounted for by the obvious reason of his poor standing after condemnation by a synod in Constantinople in 499, as Theodore was condemned by the fifth ecumenical council of Constantinople in 553 — sanctions which led also to destruction of almost all their works.[23] Before that time he enjoyed the opposite reputation, held up as the touchstone of orthodoxy by the emperor Theodosius in confirming the decrees and creed of the council of Constantinople in 381.[24] Diodore had, after all, been the fearless opponent of the futile attempt by Julian the Apostate in Antioch in 362 to reinstate pagan ways and denounce the person of Christ, and had been banished by his successor Valens. In fact, the text of the Commentary does provide us with confirmation of its early dating when it reminds the readers of this resurgence of persecution: when the commentator reads Ps 19.12-13, "Purify me from my hidden sins, and spare your servant from external influences," he recalls a situation known to his readers in which some of the faithful lapsed under torture in time of persecution — at the time of Julian?

> By *hidden sins* he refers to the situation with lust in which we are overcome, and by *external influences* to what befalls us unexpectedly from without, normally called accidental by externs — or rather, to put it more plainly, what befalls us by way of temptation and an onset of the devil, as for example what happened in the case of the martyrs, when all of a sudden persecution came upon them in a time of tranquillity, then they fell under the power of the authorities, then they were subjected to torture and often, though having good intentions, they succumbed to the great number of tortures and fell into the indeliberate sin of denial. What was not of their doing, therefore, but originated and befell them from without he calls *external influences*.

Little wonder, then, if this early work on "the book of the divine Psalms," as Diodore calls it in his preface, reveals no Christological flaws for his critics later to cite against him (as it escapes mention

[23] Cf Schäublin, "Diodor von Tarsus," 763; DS 425-26,433-37; Olivier, *Commentarii*, ciii-cviii.

[24] *Cod. Theodos.* xvi 1.3 (cited by Quasten, *Patrology* III, Westminster MD 1960, 397).

also by modern students of this aspect of his theology).[25] It may also be that this early work shows him still unpractised in the art of spiritual direction.

There is internal evidence as well that the commentator is still exercising a magisterial position in scriptural and moral matters, distinctions being drawn and rules stated in the manner of a master to his neophytes (called "brothers," *adelphoi*, in the preface).[26] He lectures on the basic moral imperative — do good and avoid evil — in comment on Ps 37.3, delivers a systematic classification of sins mortal and venial in connection with Ps 19.12-13 cited above, and Ps 45.14 prompts in him a brief encomium of virginity and its "esteemed role in the Church." Chrysostom in his homilies on the Psalms to the congregation(s) in his διδασκαλεῖον[27] will not adopt the manner of a dominie in the way true of Diodore, who returns the compliment by rarely moralising on the psalmists' moral axioms, leaving that to a preacher like his more celebrated pupil.

A Manual of Spirituality

In this essay, then, we may presume, along with recent scholarship generally,[28] that the Commentary on the Psalms is an authentic work by Diodore, and probably from an early stage in his career before becoming embroiled in later theological polemic. Regrettably, we have a critical edition only of the first third of the work, Olivier having stopped short after compiling an illuminating introduction (including attention to manuscript tradition, authenticity and aspects of the author's exegetical method) and a text of Diodore's preface and

---

[25] R. A. Greer, e.g., "The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus," JTS, new series, 17 (1966) 327-41, in attempting to prove (against A. Grillmeier) Diodore's Christology to be truly Antiochene, makes no reference to the Psalms Commentary.

[26] No wider readership is specified, though Theodoret's acquaintance with the work a generation later suggests its continuing currency.

[27] For evidence of this venue for Chrysostom's fifty eight homilies on the Psalms, see the introduction to my translation, 8-9.

[28] Cf M. Geerard, CPG 3818, in reference to Olivier's edition (the addendum, "Pss LI-CL paratur," unfortunately inaccurate, Olivier's publishers advising that he will be producing nothing further). Devreesse in his *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, ST 264, Città del Vaticano 1970, 302-11, raises doubts about the work's authenticity and manuscript tradition. Olivier retorts (*Commentarii*, lxxviii) in regard to the latter that Diodore's work comes to us in direct manuscript tradition, unlike the reconstituted text by Devreesse of Theodore's work, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*.

commentary on Pss 1-51. This is sufficient, however, not only to illustrate the typically Antiochene approach to the text which he inherited and developed in such an influential way for his successors,[29] but also to enable us (in the absence of any other extant manual of spirituality from his period in the ἀσκητήριον) to gauge his principles and practice as a spiritual guide and estimate its success. It is this latter role which concerns us here; but it clearly has a direct connection with the way he approaches the biblical text and particularly his interpretation of it.

For Diodore the Psalms form one book — "the book of the divine Psalms" — and evidently were available in a Psalter as a separate volume, as today, possibly for liturgical use; he checks his reading of Ps 7.13b against "some of the Psalters." He is not aware of the division of our Hebrew text into five books; when he reaches the end of Ps 41, its closing doxology does not signify for him the conclusion of one such book as it does for us. In fact, for one who would like the Psalms to be grouped, as he himself classifies them, according to their historical reference or factual basis — ἱστορία in his term (which is not the sense we give to "history") — Diodore is disappointed that the present ordering falls short of that sequence, putting it down to the loss of the collection at the time of the Exile and its being re-assembled haphazardly as individual psalms or small groups were found at the time of Ezra.[30] One further result of this story of the Bible's fate at that time, in his view stated in the preface, is that "the titles, too, are in most cases faulty, the compilers of the psalms mostly guessing at their connection and not placing them by meaning" — a view which his most dutiful student Theodore will respect to the extent of never citing a psalm title (wisely, in view of their pitfalls,[31] which other An-

[29] Chrysostom in his *Laus Diodori* (PG 52,764) will refer to him as "this wise father of ours." That Diodore is the heir himself of earlier Antiochene exegetical and hermeneutical accents, one should read the polemic engaged in by Antioch's bishop Eustathius with Origen in regard to interpretation of the summoning of Saul by the Witch of Endor in 1 Sam 28 (cf E. Klostermann, *Origenes, Eustathius von Antiochien, und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, [KlT 83], 1912).

[30] Origen and Eusebius also give this role to Ezra. Theodoret in introducing his commentary on the Song of Songs will expand that role to involve actual composition of the lost Scriptures, on the basis of the apocryphal 2 Esdras 14 (PG 81,29; critical edition of Theodoret's Commentary is in preparation by J. -N. Guinot); see the introduction to R. C. Hill, *Theodoret of Cyrus. Commentary on the Song of Songs*, [Early Christian Studies 2], Brisbane 2001.

[31] The LXX generally misunderstands the liturgical rubrics included in the psalm titles, often also misreading the Hebrew terms involved. For details, see the introductions to my translations of Chrysostom's and Theodoret's Psalm Commentaries.

tiochenes including Diodore do not escape). Diodore is thus something of a rationalist in his attitude to aspects of the Psalms, though never questioning their Davidic authorship. It is not an issue raised in the preface; though he gratuitously sees Ps 14 referring to the eighth century events involving Sennacherib and the Rabshakeh, far from letting the possibility arise that this could suggest multiple authors of the Psalms at various times, he simply observes, "Now, it is worth marveling at the grace given to David of foretelling so many years before not only the events but also people's ways of thinking at that time." For him the charism of inspiration, προφητεία, is both prospective and retrospective, but (he says in the preface) more properly the former.

If a rationalist in his approach to the Psalms, then, Diodore's rationalism is not total.[32] He also never allows it to extend to questioning that fact of the divine inspiration of the biblical authors (*prophêtai* all); and his commitment to this doctrine gives us one clue to his thinking — and Antioch's generally — on spirituality. From the opening of the preface he assures us of the Psalms' value to us because inspired (a pastoral application we shall lament not finding more frequently): "The Holy Spirit, who guides all human affairs, gives voice through most blessed David to his own response to our sufferings so that through it the sufferers may be cured." When he arrives at the opening verses of that Ps 45 that prompted their thinking on biblical inspiration by so many of the Fathers, he analyses that charism (leading Chrysostom, Theodore and Theodoret to do likewise),[33] highlighting in typically Antiochene accents the contribution the author brings to the impulse of the Spirit. He paraphrases v.1c, "My tongue the pen of a rapid scribe," in these terms: "I bring to bear also my tongue to the extent possible so as to serve the thought coming from grace in the way that a pen follows the lead of a writer's thought," where both elements are nicely balanced, the human contribution upheld yet delicately nuanced with the phrase "to the extent possible" — a balance which becomes typical of Antiochene dyophysite thinking as well on the incarnate Word,[34] soteriology and morality as it is also of its spirituality.[35]

---

[32] Bardy, "Diodore," 991, baulks at the term "rationalist," preferring "raisonnable:" "Le mot rationaliste ne conviendrait pas ici."

[33] Cf R. C. Hill, "Psalm 45: a *locus classicus* for patristic thinking on biblical inspiration," *Studia Patristica* 25 (1993) 95-100.

[34] In comment on Ps 45.7 Diodore is careful to distinguish between equality in nature and the human condition assumed by Jesus, upholding the two natures while denying subordination. After asserting the central figure's royal and even divine

BRINGING TOGETHER DIVINE AND HUMAN

The principle informing all these areas of thought and practice is this: the divine and the human must be both acknowledged and held together, be it in biblical composition and our approach to it, in the person of Jesus, in the process of salvation, or in spiritual growth and development. We depend on divine grace, but our own effort is also required; God helps those who help themselves, and *rhathymia*, indifference, is a capital sin. This Antiochene balance can tip in favor of the human; Theodoret will firmly contest Paul's accent on the gratuity of divine mercy, even rewriting "the divine apostle's" text to incorporate his school's corrective.[36] Likewise Diodore remarks of the good person beatified in Ps 1, "To such a person everything comes simply and easily, God working and cooperating with him" — not vice versa. When not identifying the ἱστορία of a psalm (his almost universal practice), Diodore more than once sees the topic of theodicy exercising the psalmist in opposition to those who deny God's providence. But that providence, he asserts in opening comment on Ps 4, cannot reasonably be expected to ignore people's respective efforts on their own behalf.

---

status, he finds v. 7 reading, "God your God anointed you with the oil of gladness beyond your partners," and to distinguish him from other gifted people he adds, "He uses the phrase *beyond your partners* in this way, that while the others who were anointed were anointed with oil of prophecy or priesthood or royalty, he was anointed with the Holy Spirit. Here again he makes mention of the Incarnation (*oikonomia*), or how he was able to call the same person God in one case as in the above verse *Your throne, O God, is forever*, and in another case *God your God anointed you*. In the above case, however, he referred to nature; here he introduces the Incarnation." He also resists an Arian subordinationist interpretation of Ps 2.8.

[35] J. J. O'Keefe, therefore, in his article, "'A letter that killeth': Toward a reassessment of Antiochene exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret," *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000) 83-104, does less than justice to his subject in referring to it as a "project" or a "strategy that failed." Those three key figures (Chrysostom strangely omitted) no more conspired to approach the Bible differently than they personally and jointly developed a common Christology, soteriology, morality and spirituality. A comparison of the three in commentary on Ps 29 alone hardly gives scope for comprehensive examination of the Antiochene *Weltanschauung*; if one psalm has to suffice, I suggest Ps 45, where (as we shall see) several features of the broader Antiochene approach emerge (and where Chrysostom, too, is — significantly — extant along with Theodore's Grk text). Or cf Hill, "Psalm 41(42): a classic text for Antiochene spirituality," *ITQ* 68 (2003) 25-33.

[36] Cf R. C. Hill, "Theodoret wrestling with Romans," *Studia Patristica* 34 (2001) 347-52.

> It is the greatest form of providence that all alike — sinful and righteous — are not granted the identical lot; instead, each benefits from God's oversight according to individual merit, especially since everyone's enjoying the same goods equally would be an effect no longer of providence but of confusion and lack of discrimination.

Antiochene Christology and spirituality are thus intertwined: as Chrysostom and Theodoret can be quoted for lengthy recitals of the "limitations" (ἀσθένεια) of the humanity of Jesus, and all the Antiochenes are in no danger of dismissing its reality in favor of exclusive attention to his divinity, so the spiritual growth of the believer depends not solely or even primarily on grace from on high. In holding this position, Antioch in the view of Louis Bouyer was protesting against an alternative position, a protest in which "the whole orientation of spirituality was involved," Bouyer detecting "in the school of Origen the tendency to find Christian dogma under its most metaphysical aspects, or Christian spirituality under its most mystical aspects (that is, what is connected with the life of Christ in us)."[37] In his spiritual direction, we shall see, Diodore, to be sure — and with him the other Antiochenes — certainly does not focus on the mystical or on "the life of Christ in us."

In this overall Antiochene approach to Christian belief and life (for it is a distinctive *Weltanschauung*, as total as Bouyer describes), the Word enfleshed in the language and literature of the Scriptures is also approached distinctively, including the Psalms — hence the distinctive features of the spiritual direction emerging from Diodore's Commentary. This is not the place to analyse Diodore's exegetical limitations (he knows no Hebrew, e.g., and relies rather on *akolouthia*, the author's movement of thought, to solve obscurities) or his general approach to Scripture (taking it as moral, not doctrinal or ascetical, as he says at the opening of the preface); he concedes Davidic authorship of the Psalms, we noted, and is committed to the divine inspiration of all biblical authors. Nor need we go into details of the Greek text he is reading, the Antiochene form of the Septuagint in use also by his successors;[38] its distinctive readings in the Psalter are not

---

[37] *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Eng. trans., London 1963, 437, 438.

[38] The nature and origin of this Antiochene, or Lucianic, form of the Septuagint (unless we restrict that term to the version made in Alexandria, as P. Kahle would suggest, *The Cairo Genizah*, 2nd ed., Oxford 1959) has been described by N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, Eng. trans., Boston — Leiden 2001, 223-38; "Some reflections on the Antiochian text of the

significant. His style of commentary, while still not basic to the spiritual direction of his readers, is more relevant: he is not as ready to subject his text to criticism (as, e.g., by checking the alternative versions of Aquila, Symmachus and Theodotion) as his successors; he adopts towards it a grammatical/rhetorical approach; he attends to a psalm's theme, ὑπόθεσις, and purpose, σκοπός, but is not sensitive to liturgical *Sitz im Leben*, unlike his modern counterparts.

DIODORE'S INTERPRETATION OF THE PSALTER

More significant than these features of his Commentary for shedding light on his gifts as a spiritual director is his hermeneutical approach to the Psalms. Faithful to his Antiochene predecessor Eustathius — doubtless one of the "others" to whom he acknowledges a debt in the preface — who criticised Origen's approach to the text as stressing *onomata* rather than *pragmata*,[39] his accent will fall on the latter. The Psalms may be approached as historical documents for edification, as he observes of Ps 5.

> Some commentators believe from this that the psalm was composed from the point of view of the Church ... Let them take it thus if it is their pleasure to think that way, and console themselves if they have no interest in accepting the factual indications. It always behoves the commentator adopting an historical interpretation (καθ' ἱστορίαν), however, to give nothing priority over the facts (ἀλήθεια) and not to hinder those wanting to give encouragement from such things.

This accent is one lesson Theodore learnt from Diodore and consistently adopted, if not the tolerance of alternative viewpoints the latter generally shows. An exception to Diodore's tolerance is his resistance to any who would adopt an allegorical interpretation to the Psalms or

---

Septuagint," in D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers (edd.), *Studien zur Septuaginta — Robert Hanhart zu Ehren,* Mitteilungen des Septuaginta — Unternehmens XX, Göttingen 1990, 219-229. The Göttingen publishers have also produced editions of the biblical text taking account of the Antiochene readings; cf A. Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, X *Psalmi cum Odis*, 2nd ed., 1967. For Chrysostom's and Theodoret's use of the Antiochene text and their awareness of its shortcomings, see the introductions to my translations of their Psalms Commentaries.

[39] See note 29 above. Cf F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, 162-64, who details the faults Eustathius found in Origen's approach to Scripture. She also observes that Antioch's approach was less literal than Origen's verbal focus.

any other scriptural text; this hermeneutic Antiochene commentators would not abide (nor would readers and congregations, too, as we learn from a homily of Chrysostom's).[40]. Such interpreters he declares in his preface "self-opinionated innovators" when he himself claims to be following Paul's procedure in avoiding allegory in Galatians 4.22-5.1 (where the apostle is in fact allegorising the account of Hagar and Sarah in Genesis 16.15; 21.2,9). At least he shows that he is aware of levels of meaning in the Psalter and of the way to distinguish and prioritise them, as he goes on to lay before his readers.

> We shall treat of (the Psalter) historically and textually and not stand in the way of a spiritual and more elevated sense. The historical sense, in fact, is not in opposition to the more elevated sense; on the contrary, it proves to be the basis and foundation of the more elevated ideas. One thing alone is to be guarded against, however, never to let the discernment process be seen as an overthrow of the underlying sense, since this would no longer be discernment but allegory: what is arrived at in defiance of the content is not discernment but allegory.

The options for a commentator are textual, κατὰ τὴν λέξιν, and historical, κατὰ τὴν ἱστορίαν,[41] on the one hand, and on the other the method of discernment, θεωρία,[42] in looking for a spiritual sense, κατὰ

[40] Chrysostom, while feeling free to use a typological approach to biblical texts, is conscious that his audience would not tolerate an allegorical approach. In his third homily on Isaiah 6 (SC 277, 122) on King Uzziah's effrontery in presuming to arrogate to himself priestly functions, he declines to cite Isa 14.14 (words addressed there to the king of Babylon) to support his presentation of the devil's similar hybris for the reason that "those not happy to accept allegories will reject our testimony," and so has recourse to plain statement from 1 Tim 3.6.

[41] The difficulty with Diodore's antithesis between the two approaches here and in his axiom occurring in a fragment of his work on the Octateuch (cf Schäublin, "Diodor," 765), "We far prefer τὸ ἱστορικόν to τὸ ἀλληγορικόν," is that the terms are not clearly defined. Young, *Biblical Exegesis*, 168, notes that Antioch's understanding of the term was not "historical" in the modern sense; and Schäublin, *Untersuchungen*, 156, likewise: "Freilich, was heist in der Sprache der Antiochener 'historisch'? Ihre erhaltenen Schriften teilen keine Definition des *historikon* mit, und einigen Bemerkungen Diodors vermag man blos eine sehr allgemeine Abgrenzung gegenüber der Allegorese zu entnehmen."

[42] On Diodore's work on the difference between θεωρία and ἀλληγορία, cf Schäublin, "Diodor," 765, and A. Vaccari, ""La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia," *Biblica* 1 (1920) 3-36. In the wake of Vaccari's article, P. Ternant, "La θεωρία d'Antioche dans le cadre de sens de l'Écriture," *Biblica* 34 (1953) 135-58, 354-83, 456-86, observes that Antioch was unfair to Origen in believing his use of ἀλληγορία involved complete denial of the factuality of Scripture: "Par θεωρία Antioche entendait signifier sa propre position, et par ἀλληγορία celle de l'adversaire" (137).

τὴν ἀναγωγήν. There is no opposition between the two approaches, he claims, as long as the latter does not erode the former. The hermeneutical principles are clear; unfortunately, if a textual approach is basic, their expositor is not equipped to do justice to his text, having no knowledge of the Psalms' original language and being unwilling to subject his version to informed criticism. As well, his interest in the "more elevated" spiritual meaning is rarely evident, while the process of θεωρία — strangely for an author of a work on the subject — is touched on again only in comment on Ps 8.6 ("You put all things under his feet") in the case of a failure of Jewish readers to discern a Christological reference there.

The priorities and principles here expounded do not bode well for a spiritual director; but they will be implemented throughout the Commentary. Having dismissed the psalm titles as "faulty," Diodore is free to classify the great bulk of the Psalms on the basis of the factual basis, or ἱστορία, which he or those "others" choose gratuitously to assign them, referring to David and Saul, Hezekiah and Sennacherib, the exiles before/during/after the Babylonian captivity, the Maccabees and (in the case of Ps 35) Jeremiah. Of this vast number of psalms he remarks, "These also belong to the prophetic (*proagoreutikos*) genre: some mention disasters due to occur to the nation on account of the multitude of sins, others unprecedented marvels following on the disasters. They were all composed in different styles to match the different kinds of coming events." This leaves only Pss 1, 37 and 49 as having general applicability.

The effect of such classification and historical commentary on the spiritual guidance of Diodore's readers is imaginable: if they were thinking that they would find help in the Commentary for depthing the spiritual riches of this classic and applying them to situations in their own lives, they would be extremely disappointed in discovering the "more elevated sense" and their needs to be almost totally neglected.[43] When he comes to the moving expression of personal confidence that is Ps 27, beginning "The Lord is my light and my salvation: whom shall I fear?" he simply lumps it together with a group of

[43] One therefore doubts how it is that Bardy, "Diodore," 993, can commend his subject for his "vie spirituelle et son souci d'apostolat" — the latter the identical phrase that without much greater warrant he used of Theodoret's commentary on Scripture ("Théodoret," DTC 15, 312). Our contention, by contrast, is that in the case of these Antiochene biblical commentators the gap between their own pastoral involvement and their willingness to apply the Bible to the lives of their readers is anomalous. Cf R. C. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, [Bible in Ancient Christianity 5], Leiden, 2005, 183-193.

psalms dealing with Hezekiah's troubles with the Assyrians, and neglects its potential for readers wishing to apply it to personal situations.

> The twenty seventh, twenty eighth, twenty ninth and thirtieth psalms have the same theme, composed from the viewpoint of blessed Hezekiah and directed against the Assyrians. The inspired author David prophesied and adopted this theme on the other's part (πρόσωπον), using his very words in prophecy and displaying his feelings.

Psalm 23 likewise, beginning "The Lord is my shepherd," which in Artur Weiser's words "has gained immortality by the sweet charm of its train of thought and its imagery, and by the intimate character of the religious sentiments expressed therein," Diodore simply declares "is by those returning from Babylon," his terse paraphrase reflecting nothing of "the sentiments of an almost childlike trust"[44] that have made it a favorite of all who know the Psalter.

Diodore's faithful pupil Theodore will respond rigidly to His Master's Voice in this regard, and even outstrip him, if we are to judge from what remains of his own Psalms Commentary and from the more fully extant work on the Twelve Prophets. Chrysostom, by contrast, will find history not such suitable grist to his moral mill in his διδασκαλεῖον, while Theodoret will learn from predecessors of a different bent that the Psalms can also be taken as a text for understanding the significance of Jesus. None, however, despite their involvement in pastoral ministry, will ever learn to throw off the Antiochene discomfort with "the intimate character of the religious sentiments" of psalmists, let alone apply the psalms to "Christian spirituality in its most mystical aspects (that is, what is connected with the life of Christ in us)," in Bouyer's words. It went against the grain.

In fact, Diodore is reluctant to see Jesus in focus in the Psalms, it being difficult for one interpreting them καθ' ἱστορίαν to see πράγματα realised in his case as far as the New Testament presents them.[45] Ps

---

[44] A. Weiser, *Psalms*, Old Testament Library, Eng. trans., London 1965, 227. For the respective approaches of the Antiochenes to a similarly evocative psalm, see Hill, "Psalm 41 (42)."

[45] Diodore, and more rigidly Theodore after him, especially in the Commentary on the Twelve Prophets, generally set their hermeneutical perspective within the boundaries of the Old Testament. Schäublin, *Untersuchungen*, 159, would say this position results from the influence of pagan rhetoricians like Aristarchus, who required "Homer to be clarified from Homer."

22, beloved by all the evangelists for its testimonia of the Passion, he cannot allow to be messianic; the resemblance is only superficial.

> Similarities in facts emerged also in the case of Christ the Lord, especially in the passion, such that some commentators thought from this that the psalm is uttered on the part of the Lord. But it is not applicable to the Lord: David is seen to be both mentioning his own sins and attributing the sufferings to the sins.

Concerned about divine impassibility (even Theodoret admitting at this point that "this is the most baffling thing of all"),[46] and failing to appreciate the evangelists' use of Old Testament texts as testimonia, Diodore submits them to his literalistic scrutiny; and so he disputes the reference by all of them to vv.16-17 of that Ps 22, citing in opposition the evidence of John 19.36 and Exodus 12.46. "This did not happen in the Lord's case: even if the first clause *They dug my hands and my feet* applies, the second does not, *They numbered all my bones*; we are told they did not break a bone of his, according to Scripture. So the statement, They scrutinised my total capacity and my every action and subjected them to examination, applies to David." Even pupil Theodore will prove able to recognise accommodation for what it is when he meets it.[47] Psalm 45, by contrast, not calling impassibility into question, is wholeheartedly accepted as messianic; but it is one of few (the text of that celebrated Ps 110, beloved of the New Testament, not available in critical edition).

SPIRITUAL GUIDANCE A CASUALTY OF BIBLICAL INTERPRETATION

The net result of the commentator's hermeneutic in the case of almost every psalm is that their general applicability — the feature, after all, that makes them a spiritual classic, at least to modern tastes — is reduced, and that Diodore's efficacy as a spiritual director (not to say guru, a role no Antiochene would assume) is vastly undercut. Psalm 25 he will claim — against the evidence — to be composed on the part of the exiles; but he soon has to abandon the effort and recognise it as expressing sentiments proper, in the words of Weiser, to "a pensive soul earnest in its piety,"[48] the result being that his com-

---

[46] PG 80,1012.

[47] Though not so often or so perceptively, Diodore can acknowledge the NT's accommodation of a psalm text, as in the case of Ps 40.6-8 appearing in Heb 10.5-7.

[48] *Psalms*, 238.

mentary degenerates into terse paraphrase. Likewise Ps 32, one of the early Church's seven Penitential Psalms, does not long tolerate commentary from the viewpoint of Hezekiah, and Diodore soon abandons his perverse attempt. Only rarely, as with Ps 37, will he admit of a psalm that "of old it applied to Jews specifically and now to all human beings in common," in which case his commentary proves to be jejune by comparison with Chrysostom's (where extant) and Theodoret's.

In a leader of the ἀσκητήριον this attitude to the spiritual dimension of the Psalms strikes us as an anomaly, not only regrettable but culpable. It certainly impairs Diodore's value as a spiritual director, even within the limits of Antiochene spirituality. As he rigidly rejected an approach to the biblical text that he called "self-opinionated" and perhaps identified with followers of Origen, so he had no time for the style of spirituality some would class as "mystical;" as Louis Bouyer says, "the mysticism expressed in the forms of thought inherited from Origen proved itself unassimilable," and so Antioch went on to develop an "asceticism without mysticism."[49] In this process Diodore's reaction proved extreme, and to his readers within and beyond the ἀσκητήριον impoverishing; his Antiochene successors would soften its impact without ever abandoning its impersonal stance.[50] Diodore began by claiming the Psalms are not doctrinal but moral in nature, filling that instructive and corrective role the author of the Pastorals recognised in all Scripture (2 Tim 3.16-17) — though in fact his commentary focuses more on the factual basis to any parenesis, its ἱστορία. He will lecture on the morality of sin, involving the role of γνώμη and free will (προαίρεσις), in commenting on the second half of Ps 19 (conceded by modern commentators to be a separate work). His moral accents, we saw, are typically Antiochene,[51] stressing the balance between divine grace and human effort in behavior, a balance true also of biblical composition.

---

[49] *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, 449, 446.

[50] Cf R. C. Hill, "The spirituality of Chrysostom's *Commentary on the Psalms*," *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997) 569-79. At least Chrysostom is prepared to lecture his classes in the διδασκαλεῖον on "the art of prayer," even if mechanically (as in comment on Pss 4 and 7) — something Diodore does not see appropriate in commentary on basically historical material.

[51] Ps 51 Diodore denies is, as the title claims, the consequence of David's sin, instead "by and large suiting every person who confesses and asks for lovingkindness." In commentary on it he makes no statement on the Fall, on any original sin, or on any impairment of human nature as the result of such sin.

But a reader of the didactic Pastorals themselves could have gained as much; the Psalms offer the reader (or worshiper) more than that — lyrical expression of hope and despair, love and longing, trust and abandonment, sin and forgiveness, suffering and relief — all the stuff of spiritual awareness and growth. Diodore, however, is not willing or not able to give more. Psalms like 25 ("To you, Lord, I lifted up my soul") and 32 ("Happy are those whose transgressions are forgiven") that express such moving sentiments are generally given short shrift; rare it is for a verse to elicit anything like an insight into intimacy with God, as in comment on Ps 36.9: "He continues, *Because with you is a fountain of life; in your light we shall see light*: thanks to you it is possible for us both to live and to be enlightened unto piety: *In your light* we see you, as if to say, through piety leading to you we experience you." Bishop Theodoret's repeatedly sacramental interpretation of psalm verses is also missing, needless to say. On the other hand, we appreciate Diodore's unwillingness to concede a New Testament eschatology to the psalmists adopted by the bishop of Cyrus and some modern commentators on verses like Pss 21.4 and 27.13.[52]

In short, while we feel fortunate that Diodore's Commentary on the Psalms survived the flames that consumed so many of his works to give us an insight into the approach to the text of the one whom Olivier styles "le véritable fondateur" of the Antiochene school of exegesis, we regret that his rigorous adoption of its hermeneutic sold short "the book of the divine Psalms" and those who looked to him for spiritual guidance on this classic text. His typically incarnational approach to morality is notable as a redeeming feature. Having enjoyed in our own day a range of Psalms commentaries of a literary, liturgical and spiritual character, we sense the loss these readers sustained — even if they did not. The reality of that latter proviso becomes evident from Diodore's successors. While his pupils Theodore and Chrysostom did not leave us a preface to their works on that spiritual classic (Theodore clearly having written one), Theodoret in the next generation, though benefiting also from commentators of an alternative ilk, could still only lament in his preface their allegorical excesses and his own Antiochene predecessors' Jewishness in approaching the Psalter.[53] It is an indictment on both styles of commen-

[52] In regard to his views on eschatology, however, we note that he was not in a position to impart to his pupils an understanding of the OT notion of Sheol, as emerges in commentary on Pss 28; 30; 40; 49. Hence their ignorance of it.

[53] One who believes Theodoret is here criticising Diodore for this latter, unduly historical approach is J.-N. Guinot, "L'*In Psalmos* de Théodoret: une relecture critique

tary that, though the author of an earlier work on the Song of Songs indebted to Origen, he is unaware of the spiritual riches of the Psalter of which he has been deprived through lack of adequate guidance, even on the part of active ministers of the Word.

Australian Catholic University
23 Cross St,
Warrimoo NSW 2774,
Australia

Robert C. Hill

SUMMARY

Diodore, later bishop of Tarsus, had a role in the spiritual formation of his pupils in the asketerion of Antioch, John Chrysostom and Theodore, their successors including Theodoret, and the faithful whom these men would tend as pastors. As arguably the true founder of the exegetical method of Antioch, he is now represented by his single extant work, on the Psalter, where one would expect to find not only his 'exegetical' principles but also his style of spiritual direction. While this manual of spirituality reflects the typical Antiochene balance in Christology, morality and soteriology, it disappoints modern readers for its almost exclusive focus on a factual basis to the great bulk of the Psalms, even those traditionally read as moving expressions of deep religious feeling universally applicable. Spiritual guidance becomes a casualty of one style of biblical interpretation.

de commentaire de Diodore de Tarse," *Cahiers de Biblia Patristica* 4 (1993) 103. For Theodoret's own limitations as a spiritual director, see R. C. Hill, "A spiritual director from Antioch," *Pacifica* 12 (1999) 181-91.

Marco Guglielminotti Trivel*

Tempio della Croce – Fangshan – Pechino
Documentazione preliminare delle fonti epigrafiche *in situ*

1. Introduzione: storia degli studi sul sito e presentazione generale

Sono passati più di ottanta anni dalla scoperta del Tempio della Croce nei dintorni di Pechino, eppure gli studiosi non hanno ancora compreso la natura di queste vestigia. A dire il vero, non sappiamo oggi molto più di allora. Soprattutto, non abbiamo capito cosa significhi la presenza di simboli apparentemente cristiani in un tempio buddhista, e non riusciamo a formulare un'ipotesi convincente su un'eventuale fase cristiano-nestoriana del sito. Dopo una ventata iniziale di interesse, soprattutto da parte dei missionari stranieri della capitale, che ravvisarono nel Tempio della Croce una testimonianza di antica presenza cristiana, dagli anni '30 del secolo scorso gli studi sul Tempio rallentarono bruscamente[1]. A parte qualche articolo pubblicato in Cina negli anni '90, nessuno sembra essersene più occupato seriamente.

Chi scrive ha avuto la possibilità di visitare il sito del Tempio della Croce in due riprese, nell'estate del 2002 e nell'autunno del 2003, nell'ambito del progetto "Ricerche storiche, archeologiche, storico artistiche sulle vestigia cristiane di epoca medievale in Cina", promosso dal Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Medioevo dell'Università degli Studi di Genova. Questo articolo si propone di riassumere e riordinare i dati raccolti in questi ultimi ottant'anni, analizzando in particolare le evidenze epigrafiche presenti *in loco*.

---

* La ricerca è stata condotta come Membro della Missione Archeologica in Cina e Mongolia Interna dell'Università di Genova, diretta da Paola Vergara Caffarelli e successivamente da Gabriella Airaldi, condirettore Carlo Varaldo, iniziata nel 2000, in collaborazione con il 'Cultural Relics Research Institute of Beijing' e con il 'Cultural Relics and Archaeology Research Institute of Inner Mongolia', e realizzata con il sostegno del Ministero degli Affari Esteri — Direzione Generale per la Promozione e la Cooperazione Culturale.

[1] Per una buona panoramica sulla storia degli studi sul sito fino al 1930, vedere Schurhammer (1930).

Il Tempio della Croce è situato in una piccola conca del Monte Sanpen[2], presso il villaggio di Chechang[3], nella regione montuosa del Fangshan, 40 km circa a sud-ovest di Pechino. Nel 1919, anno della prima segnalazione di H. I. Harding[4] e della prima relazione di Reginald F. Johnston[5], qui ancora sorgevano gli edifici in rovina di un piccolo tempio abitato da monaci buddhisti[6] [Fig. 1]. Il tempio era chiamato dai locali *Shitousi* ('Tempio della Pietra'), nome che Johnston ben definiva come una "popular corruption" del termine *Shizisi* ('Tempio della Croce'). Il nome *Shizisi*, attestato dall'iscrizione all'entrata del tempio, datata 1917[7], suonava particolare per un tempio buddhista: trovava una sua giustificazione nella presenza, agli angoli dell'edificio principale, di due elementi in pietra calcarea di forma quadrangolare, scolpiti ai lati con vasi di fiori, e sul lato frontale con una peculiare quanto inequivocabile croce nestoriana [Fig. 2]. I due blocchi, stando alla tradizione orale tramandata dai monaci del tempio, furono rinvenuti durante i lavori di rifacimento della Sala dei Re Celesti, e furono posti ai lati dell'edificio con puro intento decorativo[8].

L'anno seguente, Harding si recò nuovamente al Tempio della Croce e notò che uno dei blocchi recava delle iscrizioni attorno alla

---

[2] Letteralmente 'Tre Catini', nome derivato dal fatto che, nel corso del torrente che scorre dalla montagna, si troverebbero tre laghetti che somigliano a recipienti di quella fatta (Irving 1919: p. 523).

[3] 'Fabbrica di Veicoli'. Si tratta di un nome nuovo, dato negli anni '30 del secolo scorso sulla scia dell'industrializzazione della zona (*Fangshanxian zhi*, vol. I, cap. 3: p. 24). Prima, il villaggio a valle del tempio si chiamava *Chaichang*, 'Fabbrica di Legna da Ardere'.

[4] In 'Notes and Queries', *New China Review*, I, 3. Shanghai, July 1919, p. 321.

[5] Che scriveva con lo pseudonimo di Cristopher Irving (1919).

[6] Il tempio, orientato sull'asse nord-sud, si componeva di un edificio d'ingresso (la Sala dei Re Celesti) all'estremità meridionale del recinto, seguita da un cortile che la separava dal santuario principale. Nel cortile, a fianco di due alberi secolari di ginkgo, stavano le due stele, oggetto principale della nostra discussione. All'interno dell'edificio centrale trovavano posto una triade buddhista con Śākyamuni fiancheggiato da due Bodhisattva, e icone di dimensioni minori dei 18 Arhat, *Guanyin* (Avalokiteśvara), *Puxian* (Samantabhadra) e *Wenshu* (Mañjuśrī). Questi tre Bodhisattva erano raffigurati seduti sulle loro cavalcature abituali. Vi era poi una piccola immagine di Bodhidharma nell'atto di attraversare acque turbolente. Le ali del tempio, ad est e ad ovest della sala principale, erano adibite ad abitazioni per i monaci. Il Tempio della Croce si presentava quindi come un comunissimo, piccolo tempio buddhista cinese, dal punto di vista sia dell'arrangiamento spaziale che dell'iconografia (Irving 1919: p. 524).

[7] Irving 1919: p. 523.

[8] Irving 1919: p. 526.

croce scolpita[9]. Le iscrizioni furono dapprima erroneamente interpretate come una forma arcaica di mongolo, ma F. C. Burkitt (1921) prima e M. J. Lagrange[10], L. Cheikho poi rettificarono l'errore. Si trattava di un versetto di un salmo cristiano, scritto in siriaco. Fu subito chiara l'implicazione cristiano-nestoriana di tale scoperta[11]: anche se blocchi e iscrizioni non furono datati con precisione, si pensò di essere di fronte ad una manifestazione artistica cristiana del IX-XIII secolo[12]. Si intuì anche che il secondo blocco, quello senza caratteri siriaci, poteva essere una replica tarda del primo: il grado di erosione della pietra è, in effetti, minore[13].

Poco dopo la scoperta del tempio, la fase di utilizzo come area di culto ebbe fine: i monaci lo vendettero infatti nel 1920 ad un consorzio di contadini che ne sfruttarono il terreno per scopi agricoli[14]. Dieci anni dopo le strutture del tempio, adibite a fattoria, erano ancora in piedi, come attestano alcune foto scattate dall'Accademia Sinica nel 1931[15] [Fig. 3]. Le immagini mostrano chiaramente che i due blocchi erano stati spostati dai lati dell'edificio e giustapposti, forse da qualcuno che voleva verificarne la funzione originaria[16]. I due blocchi

---

[9] In 'The Temple of the Cross', *New China Review*, II, 4. Shanghai, August 1920, pp. 421-422.

[10] In 'Une lettre du R. P. Lagrange', *Bulletin Catholique de Pékin*, 9. Beijing, Novembre 1922, pp. 420-421.

[11] Moule scriveva di aver consultato un manoscritto siriaco dei Vangeli al British Museum, recante sul frontespizio del Vangelo di San Luca una croce della medesima forma, e con la medesima frase scritta nella stessa posizione, ma con l'aggiunta dell'espressione "La Croce che dona la vita" (Cf. 'La Croix de Che-tze-seu', *Bulletin Catholique de Pékin*, XIX, 229. Beijing, Septembre 1932, pp. 472-475).

[12] In alcuni autori predominava l'opinione che le croci fossero più antiche, e risalissero ad un periodo precedente alla persecuzione antibuddhista e contro le altre religioni straniere lanciata dall'imperatore Wuzong nell'843-845 (cf. lettera di Saeki in 'Les Croix de Che-tze-seu', *Bulletin Catholique de Pékin*, XVIII, 218, Beijing, Octobre 1931, p. 542). Autori cinesi contemporanei (Xu Pingfang 1992: 185) ritengono che i motivi dei vasi e dei fiori scolpiti sui blocchi fossero in voga durante la dinastia Song (960-1279), e che dal punto di vista stilistico le croci possano risalire alla fine del secolo XIII (inizi dinastia Yuan).

[13] Clément 1923: p. 219. Per una trattazione approfondita P.G. Borbone, *I blocchi con croci e iscrizione siriaca da Fangshan* (articolo in corso di stampa sul prossimo fascicolo di OCP).

[14] Clément 1922: p. 422.

[15] "Jingjiao shike (Sculture nestoriane)", in Guoli (1931: pp. 273-280).

[16] Si suggerisce l'ipotesi che possa essere stato P. Y. Saeki, visitando il sito nell'estate del 1929, a volere tale accostamento, in modo da poterne ricavare il calco pubblicato in Saeki (1951: p. 432, fig. 18).

così sistemati sembrano costituire gli elementi di un unico basamento, per una stele o un pilastro *chuang*[17] ormai scomparsi[18] [Fig. 4].

Durante la ricognizione dell'Accademia venne effettuato anche un piccolo saggio di scavo, che restituì la statua in pietra di un Buddha assiso [Fig. 5]. All'angolo del muro dell'edificio sull'ala orientale del tempio fu scoperta una tavoletta in pietra con i caratteri incisi *Shizi Chanlin* (Bosco della Meditazione [Monastero] della Croce)[19]. I reperti furono trasportati a Pechino ed esposti al pubblico, ma non sappiamo dove si trovino oggi. Questi materiali non sono stati datati; disponiamo solo della riproduzione fotografica poco leggibile della statua, pubblicata dall'Accademia Sinica.

Il *Bulletin* dell'ottobre 1931 divulgava due lettere, di Saeki e di Ph. Clément, che richiamavano l'attenzione sulla necessità di proteggere il sito del Tempio della Croce e di trasferire i due blocchi con le croci al Museo Storico di Wumen[20]. Il provvedimento fu attuato di lì a poco[21], e le sculture furono messe in esposizione a Tian'anmen. Nel corso della guerra di resistenza anti-giapponese furono trasportate a Nanchino, dove si trovano tuttora conservate nei magazzini del museo municipale[22]. Dagli anni '30 comincia quindi la fase di degrado intensivo degli edifici del tempio.

Oggi le sue strutture sono completamente rase al suolo, e il muro perimetrale ha lasciato il posto ad un muro di recinzione a pianta quadrangolare di recente creazione, circondato da campi coltivati e da una fattoria. Nell'area così circoscritta emergono tuttora consistenti tracce di fondazioni, relative all'ultima fase edilizia del tempio buddhista, e alcune basi di colonna ancora *in situ*. In superficie si trovano quattro grandi basamenti, con decorazione a corolla floreale scolpita e incisa [Fig. 6], ed altri elementi architettonici in calcare e granito. Sono presenti anche sporadici elementi decorativi in terracotta [Fig. 7] e tegole, ma colpisce la pressoché totale assenza di frammenti ceramici. Un enorme albero di ginkgo secolare, alto 30 m[23] e

---

[17] Elemento lapideo colonnare eretto nei templi in segno di ringraziamento, corrispondente al sanscrito *dhvaja* (Saeki 1951: p. 433).

[18] Moule (1933: pp. 116-117) escludeva, senza giustificarne i motivi, la possibilità che potesse trattarsi della base di un *chuang*. Per interessanti ipotesi sulla natura dei blocchi scolpiti, cf. Borbone, *I blocchi con croci* (cit. n. 13). Confrontare anche con un blocco simile da una chiesa nestoriana della città onguta di Olon Sume, Mongolia Interna, secc. XIII-XIV (Vergara Caffarelli 2004: fig. 7).

[19] Guoli 1931: p. 273.

[20] Cf. 'Les Croix de Che-tze-seu' (cit. n. 12), pp. 543-547.

[21] Cf. *Bulletin Catholique de Pékin*, XIX, 221. Beijing, Janvier 1932, p. 3.

[22] Xu Pingfang 1986: p. 315.

[23] *Fangshanqu zhi*: pp. 255, 561.

dal tronco del diametro di oltre un metro, ombreggia ancora con la sua ampia chioma gran parte del sito.

Di fronte a quel che rimane della base dell'edificio centrale si trovano ancora le due stele, frutto di un'anastilosi che — in tempi recenti — ha portato ad una ricomposizione parziale dei frammenti delle iscrizioni e dei basamenti originali [Figg. 8, 9]. Queste stele e i loro basamenti sono, apparentemente, gli unici materiali ancora *in loco* relativi ad una fase del tempio precedente a quella dell'ultimo tempio buddhista[24]. Erano situate pressoché nella medesima posizione alle prime visite di Harding e di Johnston nel 1919 (una stele è parzialmente visibile in Fig. 2), apparentemente ancora intatte[25]. Oggi la stele posta ad ovest è spezzata in tre parti, quella ad est in due: le linee di frattura sono state ricomposte con del cemento. La stele ad ovest poggia su una base a forma di tartaruga, mentre la base della stele ad est è un parallelepipedo con semplici linee di cornice incise, di fattura moderna o contemporanea. La sua base originaria, con tutta probabilità, è quella a forma di tartaruga che giace, capovolta e con il collo spezzato, pochi metri a nord-ovest della stele stessa [Fig. 10].

Non sappiamo quando le stele e i loro basamenti furono abbattuti, né quando furono ricomposti nella posizione attuale. Nel 1931 Saeki scriveva che dei bambini avevano asportato gli occhi della tartaruga che sosteneva una delle due stele[26]. Nell'articolo di Xu Pingfang del 1992, che pubblica foto scattate con tutta probabilità qualche anno prima, entrambe le stele sono descritte come spezzate e non più *in situ*, bensì poggiate al suolo[27]. Nella Biblioteca Nazionale di Pechino sono conservati i calchi cartacei (*rubbing*) delle iscrizioni, che mostrano già le linee di frattura attuali. Il personale della biblioteca non è stato in grado di indicarmi la data di esecuzione delle riproduzioni, e si è limitato ad un generico "prima della Liberazione (1949)". Ai calchi delle iscrizioni si aggiungono i quattro calchi dei vasi di fiori scolpiti sui blocchi conservati a Nanchino: dietro uno di essi c'è una scritta ad inchiostro che riporta l'anno 22 (della Repubblica, 1933) come la data di acquisto di sei calchi dal Museo di Storia di Wumen, da parte della biblioteca. Questi sei calchi dovrebbero corrispondere

---

[24] C'è un'altra grande stele, verso il lato nord del recinto. Si tratta di un rifacimento contemporaneo della famosa stele nestoriana di Xi'an. Evidentemente, dopo tutti questi anni, il richiamo vagamente cristiano del sito non ha mancato di attirare l'attenzione e gli investimenti di facoltosi donatori.

[25] Irving (1919: 524) scriveva: "... in close proximity to the two front corners of the terrace stand (on tortoise-pedestals) two stone slabs bearing inscriptions".

[26] Cf. 'Les Croix de Che-tze-seu' (cit. n. 12), p. 544. Credo che si tratti della testa di tartaruga, ora staccata dal tronco, che giace vicino alla stele.

[27] Xu Pingfang 1992: p. 186.

ai quattro vasi di fiori più le due croci — questi ultimi non più in possesso della biblioteca. Se anche i calchi delle iscrizioni avessero fatto parte di un unico episodio di compravendita, significherebbe che le due stele erano già spezzate prima del '33.

Le iscrizioni sul lato frontale di queste stele furono oggetto di immediato interesse da parte dei primi studiosi, ma non furono, tuttavia, adeguatamente analizzate e tradotte[28]. In particolar modo, si è prestata poca attenzione alle due iscrizioni sul retro delle stele, che si rivelano invece fondamentali per la comprensione della natura di quelle sul fronte. L'iscrizione della stele orientale è datata "anno 10 Yingli dei Grandi Liao [960]", quella occidentale "anno 25 Zhizheng dei Grandi Yuan [1365]": gli studiosi, stranieri e cinesi, le chiamarono quindi rispettivamente 'Stele Liao' e 'Stele Yuan' del Tempio della Croce. Gli occidentali in particolare sorvolarono sul fatto che le iscrizioni sul retro di entrambe fornivano invece la datazione "anno 14 Jiajing dei Grandi Ming [1535]"[29]. All'inizio, i Cinesi si limitarono a ricopiare il testo delle iscrizioni[30] ma non approfondirono le implicazioni delle datazioni Ming. Credo che il primo accenno alla loro importanza sia contenuto nell'articolo di Xu Pingfang del 1992 (p. 186), e l'argomento fu approfondito da Tang Gengsheng nel 1998 (p. 64).

Questo importante *omissis* degli occidentali trova forse una certa giustificazione nell'ardore religioso che animava i primi studiosi: perché soffermarsi su datazioni Ming relativamente recenti quando si avevano a disposizione due fonti più antiche — Liao e Yuan — probabilmente contemporanee ai blocchi scolpiti con la croce? Perché offuscare un quadro di presunta corrispondenza fra fonti epigrafiche e altri materiali del sito con aride liste di donatori Ming che nulla lasciavano trapelare di cristiano?

Ma, quanto più si accetta questa spiegazione in senso pro-cristiano per interpretare la mancanza d'interesse per le iscrizioni Ming da parte dei primi studiosi, tanto meno riusciamo a spiegarci come essi abbiano potuto sorvolare sulla presenza di un'altra croce — oltre alle due dei blocchi — nel medesimo sito. La stele ad ovest (Stele

---

[28] A conoscenza di chi scrive, l'unica traduzione in lingue occidentali dell'iscrizione sul *recto* della stele Yuan degna di rilievo, anche se non è scevra d'imprecisioni e non riporta l'elenco dei donatori, è quella di Robert de Rotours, pubblicata in Clément (1922: pp. 423-427).

[29] Dopo aver fornito la traduzione sul *recto* della stele Yuan, ad esempio, Clément (1922: 428) scriveva solamente: "Sur le reverse de cette stèle se trouvent d'autres noms de donateurs".

[30] Guoli (1931: pp. 274-280) è l'unico testo, a conoscenza di chi scrive, che riporta le trascrizioni pressoché integrali di tutte e quattro le iscrizioni.

Yuan), infatti, presenta, nella parte superiore del fregio decorativo composto di draghi aggrovigliati, un medaglione a volute di fiamma ove campeggia una croce tipicamente nestoriana [Fig. 11]. La posizione è prominente, ed evidente a tal punto che non si capisce come, fra tutti coloro che visitarono il sito negli anni '20 e '30, nessuno si sia accorto (e ritengo che non se ne sia accorto, altrimenti non avrebbe mancato di divulgare la notizia) della sua presenza. Ancora una volta, mi risulta che fino alla pubblicazione di Xu Pingfang (1992: p. 186) nessuno abbia mai comunicato notizia o pubblicato riproduzioni fotografiche di questa croce. Nel medesimo articolo di Xu si scrive (e si vede anche dalle foto) che il medaglione è macchiato d'inchiostro e la figura della croce si distingue a fatica. Forse negli anni '20 qualcuno aveva già fatto delle riproduzioni ad inchiostro, e la croce, annerita in cima alla stele, non è stata notata finché la stele è rimasta in piedi? Questa è l'unica ipotesi che mi sento di formulare, anche se mi rendo conto di quanto flebile sia, sulle ragioni di questo inspiegabile *omissis*.

2. STELE LIAO E YUAN: ANALISI DELLE QUATTRO ISCRIZIONI

La stele Liao (239 × 91 × 19.5 cm) ha la parte superiore a forma di trapezio. Il fregio si compone di due draghi che giocano con una perla, motivo che si ripropone identico sul retro [Fig. 12].

La stele Yuan (324 × 91 × 23-24 cm) ha la parte superiore più larga e più spessa. Questo fregio emisferico è stato descritto sopra: l'impianto decorativo si ripresenta analogo sul retro, con l'unica differenza che nel medaglione centrale la croce è assente, e un motivo di linee aggrovigliate e lingue di fiamma ne occupa la superficie [Fig. 13].

Si presenta in questa sede la trascrizione integrale delle iscrizioni delle stele, fronte e retro[31] (Tabb. 1-4). La base di questo lavoro di collazione è stata fornita dai quattro calchi cartacei, cui si aggiungono due cianografie delle iscrizioni sul fronte delle stele, conservati nella Biblioteca Nazionale di Pechino. Queste fonti sono state confrontate con le trascrizioni pubblicate in Cina e con gli originali presenti sul

[31] Varie riproduzioni, abbastanza leggibili, delle iscrizioni sul *recto* di entrambe sono state pubblicate in diversi testi - ad esempio Clément (1923: pp. 220-221 f.t.) e Saeki (1951: pp. 430-431, 432-433 f.t.) — e non si ritiene necessario ripubblicarle in questa sede. Le iscrizioni sul *verso*, a conoscenza di chi scrive, invece non sono mai state pubblicate. Mi rammarico di poter presentare solo la trascrizione senza il supporto del materiale originale, ma è stato finora impossibile procurarsi una copia del *rubbing* delle iscrizioni.

sito. Qui di seguito propongo una traduzione integrale delle quattro iscrizioni, che sottopongo all'attenzione degli studiosi, invitandoli a confermare o a confutare le mie ipotesi interpretative[32].

Note grafiche: per favorire la consultazione, le trascrizioni sono state corredate da numeri e lettere di riferimento, in sequenza, dall'incrocio dei quali è possibile rintracciare agevolmente i caratteri citati in traduzione (fra parentesi quadre). In trascrizione, i caratteri illeggibili sono stati contrassegnati con un quadrato vuoto; i caratteri di dubbia interpretazione o di forma insolita sono stati inseriti in un quadrato. Per questi caratteri, in traduzione, si fornisce talvolta fra parentesi una lettura alternativa seguita da punto interrogativo: i caratteri corrispondenti sono consultabili nel 'Glossario dei termini cinesi' a fondo articolo. Si tratta per lo più di caratteri molto simili per forma a quelli proposti in trascrizione. La divisione in paragrafi della traduzione non corrisponde necessariamente a spazi vuoti e cambi di riga nella trascrizione (questi ultimi resi all'occorrenza con una barra obliqua '/'). Infine, il simbolo [?] in traduzione indica che il carattere cinese in trascrizione è illeggibile.

STELE LIAO

Tab.1 - *recto* (652 caratteri)[33]

Titolo — caratteri in stile *shuanggou* ('doppio uncino'), letti da destra a sinistra: "Stele commemorativa del Chongshengyuan ('Tempio della Venerazione del Santo') sul monte Sanpen".

Sottotitolo [1a-g]: "Stele commemorativa del Chongshengyuan di Dadu".

[2g-ah]: "Testo composto da Wang Wufeng, Gentiluomo *Chaofeng*[34], nominato Dignitario in seconda della Corte *Sinong*[35], nobile *Kaiguonan*[36] della Prefettura di Fanyang, responsabile di trecento famiglie, cui è stato donata la *Feiyudai*[37]".

[32] Chi scrive non è un epigrafista, e si scusa con i lettori qualora la sua traduzione non sia precisa quanto la trascrizione.

[33] Iscrizione trascritta integralmente, con qualche errore, in Guoli (1931: pp. 274-275) e *Da gong bao* (1931). Chen Shu (1982: p. 79) tralascia la lista dei donatori in calce all'iscrizione. Una trascrizione parziale è fornita da Xu Pingfang (1992: pp. 186-187).

[34] *Chaofenglang* [2g-1] è un titolo per funzionari civili di grado superiore sesto principale (Qiu Shusen 1998: p. 727).

[35] *Sinong Shaoqing* [2k-n]. La Corte (*si*) Sinong era un'istituzione statale che si occupava di gestire alcune attività agricole (Qiu Shusen 1998: pp. 269-270, 274).

[36] [2r-u] Rango nobiliare più basso fra i dodici di epoca Song (Qiu Shusen 1998: p. 80).

[37] [2ab-ad] Titolo onorifico. Letteralmente: 'Sacca del Pesce color Rosso Scuro'.

[3g-ah]: "Scritto con la calligrafia di Lu Jinda, letterato stipendiato *Linsheng*[38] di Zhuozhou".

[4a-bb]: "Il Grande Risveglio [del Buddha] ha tramandato il bene; il santo è di beneficio al mondo. Il luogo d'origine è un paese dell'occidente, e tutto è cominciato con la creazione di Udāyāna[39]. La trasmissione della dottrina nelle regioni orientali è iniziata sotto [l'imperatore] Ming degli Han[40]. Essa conduce le quattro specie di esseri[41] alla ricompensa, trasporta i tre *you*[42] al Grande Veicolo (Mahāyāna). Questa dottrina fa uso mirabile della sua potenza manifesta per salvare coloro che saranno ignoranti e confusi"[43].

[4bc-5ae]: "C'era il monaco Huicheng di Fanyang, il cui cognome di laico era Zhang e aveva per madre la signora Sun. In gioventù onorava Yuzang del monastero Huihua come maestro, e venne istruito ai concetti del *Tiantai*[44]".

[5af-6bc]: "Portando il bastone [del monaco errante], egli girava in lungo e in largo. Passò per questo luogo del monte Sanpen, chiamato Chongshengyuan: vide che i suoi monti erano rinomati e le sue acque eccellenti, la terra eccezionale e / la gente ricca, gli alberi del bosco lussureggianti e rigogliosi, e le piante da frutto vi crescevano prosperose. [Trovò] gli edifici di un tempio distrutto: delle antiche vestigia rimaneva ancora un *chuang* di pietra[45]. Siccome il tempio prosperava sotto le dinastie dei Jin e dei Tang, questo era proprio un reperto delle antiche generazioni. Huicheng vide un monaco soltanto, un vecchio decrepito nel quale si alternavano malattie e sofferenze, che sospirava incessantemente e si lamentava senza tregua".

---

[38] [3n-r] In epoca Ming era uno studente meritorio che percepiva ogni mese dallo stato una sovvenzione pari a sei *dou* ('decalitri') di riso (Qiu Shusen 1998: p. 814). Chi scrive non ha avuto modo di accertare che il *Linsheng* fosse attestato in epoche anteriori ai Ming.

[39] *Youtian* [4p-q] in traslitterazione cinese: era un re indiano di Kauśāmbī, che la tradizione ricorda come colui che dedicò per primo un'icona del Buddha storico in legno di sandalo rosso mentre Siddhārta era ancora in vita (Frédéric 1992: p. 78).

[40] La tradizione cinese colloca nel periodo di regno dell'imperatore Ming (58-75 d.C.) la data ufficiale dell'entrata in Cina del buddhismo.

[41] Nella dottrina buddhista: gli esseri nati da una madre (mammiferi e uomo), dall'umidità (insetti e vermi), dalle uova (uccelli) e per trasformazione da un altro essere (farfalle). Cf. Clément 1922: p. 424.

[42] Il carattere *you* ('avere', 'esserci') [4am] in questo contesto è di difficile traduzione.

[43] Clément (1923: p. 220) vede in questa frase "un maestro abile che utilizza la potenza della sua dottrina per salvare coloro che si sono smarriti", e pensa che sia un richiamo cristiano al Cantico di Zaccaria.

[44] La Scuola di Buddhismo Tiantai, fondata nella seconda metà del secolo VI, affermava la presenza della natura di Buddha in tutti gli esseri.

[45] Clément (1923: p. 220) riporta 'un drapeau en pierre', ma in questo caso la traduzione letterale di *chuang* come 'stendardo' è fuorviante.

[7c-af]: "Subito prese la decisione di andare a raccogliere offerte dalle ricchezze delle masse. Anche il Duca di Prefettura Wang Xidao, Zhang Zhongzhao, Xiao Mingyuan, Yang Congshi e altri si misero d'impegno, e ognuno contribuì con le proprie sostanze."

[7ag-11f]: "I lavori si protrassero dalla terza luna dell'anno 2 *Wuchen* dell'era Yingli sotto i Grandi Liao (952) a metà autunno, ottava luna dell'anno 8 *Jiaxu* dell'era Yingli (958). Fu costruita la Grande Sala a tre *intercolumnia*[46]: al suo interno fu modellata / la statua del Buddha Śākyamuni, a sinistra il Bodhisattva di sapienza Mañjuśrī e a destra il Bodhisattva di compassione Samantabhadra[47]; sulle due pareti furono sistemate in alto le statue realistiche dei diciotto Arhat. Ad est e ad ovest c'erano le sale *Qielan* ('Tempio Buddhista') e *Zushi* ('Maestro Fondatore'), e poi ancora due corridoi e un edificio [che serviva da] alloggio per i monaci. C'erano anche le torri della campana e del tamburo. Dalla mattina alla sera / i canti buddhisti proclamano / la trasformazione del Buddha, e guidano le masse confuse [sulla retta via]".

[11g-15r]: "Auguriamo / stabilità all'imperatore e ai suoi eredi, e che il lignaggio imperiale prosperi a lungo; che il sole del Buddha brilli sempre più, e che la Ruota della Legge giri costantemente. Oggi abbiamo rinnovato le sale del tempio, che ora risplendono d'oro e di giada. La sala d'ingresso e i portici sono già tutti pronti. Che questa vera pietra, tramandata in eterno nei monasteri di mille antenati, possa non essere levigata per diecimila generazioni. / A commemorazione [di questi fatti] l'iscrizione recita: 'Ricostruito nel periodo Yingli — Le masse di credenti, anche se a corto di sostanze, hanno stanziato i fondi necessari — L'oro e la giada delle sale del tempio risplendono l'uno con l'altra — Le sacre icone gareggiano con colori sgargianti — Il suono della campana riecheggia nel torrente montano — Il ritmo del tamburo risuona nel cielo notturno — La pietra della stele non sarà scalfita da diecimila calamità — Gli eroici nomi degli antichi / saranno tramandati — La gente guarderà in alto e onorerà questa benedizione illimitata — I confini eterei del Picco dell'Avvoltoio[48] non muteranno'".

[16a-q]: "Stele eretta un giorno propizio della quarta luna, anno 10 *Bingzi* dell'era Yingli dei Grandi Liao (960)".

[16r-17ao]: "L'abate Huicheng. I condiscepoli Qingliang, Qingzhen, Qingbao, Qingshi, Qingjiang, Qingtong. I discepoli dei discepoli: Jingtang, Jingshou, Jingduo, Jingshan, Jinghai".

[18j-19av]: "Buona reputazione dei donatori: Wang Xidao e Signora Li, Zhang Zhongzhao e Signora Liu, Xiao Mingyuan e Signora Hao, Yang Congshi e Signora Lu, Li Bai(Bo)tong e Signora Han, Liu Zilai e Signora

---

[46] Traduco con *intercolumnium* il termine cinese *jian*. Il *jian* è un unità di misura, variabile a seconda delle epoche e delle costruzioni, che indica lo spazio fra due colonne portanti di un edificio in legno.

[47] Triade classica del Buddha storico che, abbiamo visto, si riproponeva nell'ultima fase del tempio agli inizi del '900.

[48] Una delle montagne sacre della mitologia buddhista.

TAVOLE

Tab.1: fronte stele Liao

三盆山崇聖院碑記

	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
a							大				皇	佛		釋	大				大			大
b							遼	留	應	者	王	化	梵	迦	遼	遂	人	有	覺			都
c							應	傳	曆	矣	鞏	引	唄	牟	應	迺	豐	范	垂			崇
d							曆		年		固	導	用	尼	曆	發	林	陽	慈			聖
e							十	人	間	是		群	宣	佛	二	心	樹	僧	聖			院
f							年	人	重	爲	帝	迷		左	年	募	鬱	人	人			碑
g							丙	瞻	建	記	道	上		大	戊	化	茂	惠	利	涿	朝	記
h							子	禮			遐	祝		智	辰	衆	菓	誠	物	州	奉	
i							歲	福	多		昌			文	歲	緣	株	俗	是		郎	
j					檀		四	無	虧	銘				殊	三	郡	滋	性	故		守	
k					越			邊	衆	曰	佛			師	月	公	榮	張	發	學	司	
l					芳		月		信		日			利	內	王	殿	母	源		農	
m					名			鷲	施		增			菩	興	希	宇	孫	西		少	
n				郝	王		吉	峯	財		輝			薩	工	道	頹	氏	國	廪	卿	
o				少	希		日	靈						右	至	張	毀	卅	則		范	
p				達	道		立	境	殿		法			大	應	仲	古	歲	優	膳	陽	
q				錢	李		碑	不	宇		輪			行	曆	釗	跡	礼	瑱		郡	
r				氏	氏		住	換	金		常			普	八	蕭	猶	惠	創	生	開	
s							持		碧		轉			賢	年	名	存	華	其			
t				盧	張		惠		交					菩	甲	遠	石	寺	始	員	國	
u				進	仲		誠		輝		今			薩	戌	楊	幢	玉	移		男	
v				學	釗						則			兩	歲	從	一	藏	教		食	
w				崔	劉		同		聖		殿			壁	八	實	座	生	東	盧	邑	
x				氏	氏		徒		容		宇			懸	月	等	乃	爲	域		三	
y						徒	清		燦		一			山	中	同	晉	師	則	進	百	
z				王	蕭	孫	良		爛		新			應	秋	發	唐	授	漢		戶	

賜緋魚袋王鳴鳳撰

達　　　　　　書

明肇其初導四生於寶所運三有於大乘巧便現權之教以救未來蒙迷時

以天台止觀携錫縱遊迻過此處地名三盆山崇聖院見其山名水秀地傑

之興修實往代之遺踪惟見一僧耆年老邁病患相仍嘆之不已嗟之一

誠心各捨已資於

營理大殿三間中塑

真一十八尊羅漢東西伽藍祖師二堂兩廊僧舍一楹鐘鼓二樓晨昏

金碧燦爛山門廓廡俱已无備厥此眞石永爲千古之叢林萬代之不磨

爭鮮　鐘聲朗朗響山川　鼓韻鼕鼕響漢　碑石萬刦不磨　英名古代

清真　清寶　清實　清江　清彤

淨堂　淨受　淨鐸　淨山　淨海

名遠郝氏　楊從實盧氏　李伯通韓氏　劉字來邵氏

古文盛氏　田福通康氏　崔福銘樂氏　史永成高氏

鐫字石匠段得聡

aa ab ac ad ae af ag ah ai aj ak al am an ao ap aq ar as at au av aw ax ay az ba bb bc

Tab. 2: retro stele Liao

名芳越檀

1 ？遺留古跡
2 東晉建武元年丁丑歲二月上旬僧人惠靜開創結廬精修淨業觀禮弥陀晨
3 大唐貞觀十二年戊戌歲僧人義端來住此山修飾院宇□意禪誦至顯慶五
4 文留書碑陰以爲後者矣 雷氏妙□ 涿州李景春季璋
5 柴廠店 馮得于氏 張甫安 宋智劉氏 蘇禮蘇虎趙見
6 馮玉 孫清田氏 張惠璁 鄧英吳氏 袁中名
7 倪忠 張丹劉淮 王惠友 孟福郝氏 王石高氏
8 陳子 劉英李文 靳惠榮 于惠金 永樂里老人康
9 馮忠 王見王鐸 徐敬
10 李玘 賈寬李聰 馬計
11 陳福 高聰王宗 趙成
12 馮□ 劉宗田玘 董秀
13 田家莊 姜名滕氏 姜寧兒 趙端徐氏 梁家莊常太路氏
14 譚大川 霍氏 譚大山于氏 趙隆馬氏 陳景昌張氏
15 崔得林 張氏 袁得山馬氏 楊桼馬氏 孫鎮周良庸虎
16 尹聚良 周氏 李得全鄭氏 楊春香 王隆？
17 譚萬 劉淮弓氏 譚大景 楊桼王氏
18 周官 周傑劉氏 周添寶 譚增譚海
19 于寶 徐月楊氏 周添祿 馮增尹朝
20 李朋 周江譚氏 弓得林 姜和高祥
21 劉春 李聰劉氏 弓惠明 許月李云
22 滕順 趙龍趙虎 張妙會 劉文李桼
23 許林 徐氏周其 周妙聰 李千李月
24 徐英 陳芳崔氏 張惠祥 崔苗吳氏
25 羅春 崔永李氏 李善成 韓大林
26 紀貫 崔敬袁氏 崔妙寶 劉彥名
27 馬寶 姜山李氏 劉妙得 鄭得時 京都百戶王滋馮氏王
28 付友 周義曹氏 尹惠秀 翟惠成 指揮殷尚質陳仁高
29 劉英 馮才郭敖 崔得山 尹氏 陳義陳信陳住楊虎
30 周昇 張良曹隆 李大林 孫奉 葛氏陳其楊氏
31 劉俊 馬端譚氏于氏馬名
32 大明嘉靖十四年乙未歲二月吉日重立碑僧人德景同徒住持圓實 同立

a b c d e f g h i j k l m n o p q r s t u v w x y z aa ab ac ad ae

昏忝究於寧康二年甲戌歳無疾忽覩金蓮臺三聖來迎異香滿室奄然而逝
年庚申歳重陽日別衆坐脫而化帝代有僧未顯其名難以見述照依碑中前
北莊村陳良孫氏　東山口李奉李讓黃氏楊字名張氏榮　惠聰蔡龍蔡虎
晉紳晉倉曾氏　僧人榮寶
谷仲學曾氏　西山口黃欽吳氏高滕劉柘楊和金旺
瑞
新莊村李惠增趙欽魏惠金王善增姜瑾段氏張惠濤
趙虎王氏趙祿王秀王氏
劉慶蔡氏白水村劉宗安氏
龐紀溫氏　張學吳氏　雙柳樹楊眞劉氏黃釗黃甫山胡氏張伊良張浩劉氏
仝奉趙氏　張甫山王氏　馬文智
徐村鮑英王氏趙龍王氏
呂山王氏　白云孟氏
袁龍
寶　北石村張川黃氏
氏
袁氏
碑鐫字匠張寶

af ag ah ai aj ak al am an ao ap aq ar as at au av aw ax ay az ba bb bc bd be bf bg bh bi bj bk bl bm bn

Tab. 3: fronte stele Yuan

敕賜十字寺碑記

	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
a							大	皇	聖		三	大											大
b							元	王	恩	淮	淨	元	淮	精	畢	山	蕩	類	蓋				元
c							至	壽		王	身	至	王	藍	遂	住	僧	解	聞				勅
d							正	延	勅	鐵	佛	正	鐵	遂	隱	僧	難	像	大				賜
e							二	萬	賜	木	十	十	木	迴	復	歡	居	教	聖				十
f							十	歲	十	兒	八	八	兒	都	見	迎	止	攸	應				字
g				大			五		字	不	羅	年	不	城	古	話	見	興	跡				寺
h				功			年	祈	寺	花	漢	戊	花	往	幢	談	有	其	有				碑
i				德			乙	宮		等	壁	戌	趙	謁	十	良	碑	来	感	集	翰	翰	記
j				主			巳	掖	慈	奏	繪	歲	伯		字	久	幢	久	必	賢	林	林	
k	大	鄰	普	淮			歲	千	雲	請	二	八	顏		重	天	二	矣	形	侍	學	院	
l	功	山	賢	王			正	載	遍		十	月	不		重	色	座	有	蔭	講	士	講	
m	德	近	奴	鐵			月	安	覆		諸	内	花		發	將	時	斯	覆	學	資	學	
n	主	處	不	木				康	於		天	陸	承		光	曛	有	利	十	士	善	中	
o	錦	檀	花	兒			吉		大		四	續	相		欣	臨	僧	益	方	中	大	奉	
p	衣	越		不				四	千		王	營	慶		然	幢	淨	是	化	奉	夫	大	
q	衛	芳		花			日	夷	法		殿	辨	童		起	獨	善	以	周	大	知	夫	
r	指	名					立	拱	雨		宇	木	等		坐	坐	原	脩	三	夫	制	知	
s	揮	信		趙			碑	手	均		東	植	備		偶	晏	係	崇	界		誥	制	
t	高	士		伯			住	歸	霑		西	磚	言		成	然	大	都	是	兼	同	誥	
u	榮	王	耿	顏			持	降	諸		伽	瓦	定		一	在	興	城	四	國	脩	同	
v	太	延	通	不			淨		品		藍	灰	中		偈	定	縣	西	生	子	國	脩	
w	夫	美	張	花		同	善	八	彙		祖	石	現			面	巨	百	之	祭	史	國	
x	人	梁	氏			徒		方	不		師	等	神		特	覩	族	里	導	酒	兼	史	
y	左	氏		承				黎	盡		二	件	發		来	一	名	有	首		太	經	

筵黃滑　　　撰
子諭德李好文書
趙期頤　　　篆
乃六趣之舟航惠日既明光清八嶽立功闡化慈照含生敷演一音各隨
餘地名三岔山崇聖院實晉唐之遺跡迺大遼之脩營已經多載兵火焚
家俗姓范髫年祝髮礼昊天寺禧講主爲師誓脩禅觀時逢夏末前詣此
神綠服金鎧青巾皂履赤面長鬚厲聲而言和尚好住此山吾當護持言
遊此山　定中遇神言　十字發光現　此地大有緣　敬發誓言願成

光應驗古剎事跡共言罕有各捐已資於
至正二十三年癸卯歲起立大殿五間中塑
堂鐘鼓二樓兩楹僧舍庖廚山門中立石碑一統聖事已完

功德專爲上祝
庶樂業　永爲萬代龜鑑者矣

文惠　文迪　文聰　文勝
徒孫　從湛　從曉　從敏　從獻　從受從明
相慶童　察罕鐵木兒不花　哈喇不花　脫脫不花　觀音奴不花
魏信陶氏　信良樂氏　蘇成藍氏　郭通梅氏　張寬李氏
姜釗閆氏　龐俊高氏　霍成趙氏　朱環鞏氏　高𥟖喬氏
氏　男高儒夫人張氏　鐫字石匠甯永福

z aa ab ac ad ae af ag ah ai aj ak al am an ao ap aq ar as at au av aw ax ay az ba

萬古留芳

	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	v	w	x	y	z	aa	ab
1	夫	此	碑	者	經	代	深	遠	雨	霖	日	曝	風	吹	字	畫	模	湖	難	以	辨	認	是	以	抄	寫	前	文
2		柴	廠	店	功	德	主	劉	喜	孟	氏	同	男	劉	學	徐	氏	劉	文	馮	氏	劉	[閭]	李	氏	劉	[栗]	尹
3		墳	山	村	善	人	申	廣	霍	氏	同	男	申	龍	張	氏	申	虎	楊	氏		呂	福	王	氏			
4			沈	慶	李	氏	沈	[栗]	沈	奉		馮	表	馬	文		馬	聡	張	隆		陳	升	張	氏		陳	良
5			尚	忠	霍	英	李	英	李	氏		張	英	尚	氏		李	能	楊	氏		馬	山	劉	氏		孟	住
6			劉	彥	文	尚	氏		王	慶		周	宝	沈	氏		李	[栗]	李	璜		馬	[玉]	楊	氏	何	大	川
7			霍	景	安	馬	氏		趙	[栗]		徐	英	徐	和		趙	雨	黄	氏		馬	剛	馬	和			
8			陳	惠	秀		甄	惠	栄		徐	仲	[良]	李	贤		張	淮	田	雨		王	學	華	倉			
9			李	善	會		張	妙	善			徐	栾	張	氏		李	秀	李	文		楊	俊	華	氏			土
10		房	山	縣	致	政			孫	甫	通	詹	剛	許	氏	北	朱	家	莊	陳	實	[侯]	氏		張	奉	陳	氏
11			鄭	安	劉	銳	鄉	耆	朱	淮	寶	詹	鐸				賈	秀	楊	氏								
12			路	璋	李	明		陳	政	楊	[栗]	魯	臣			南	朱	家	莊	張	洪	王	堂	高	堂	陳	氏	
13			鄭	章				郭	洪	張	[栗]						高	文	達	張	氏	王	銳	連	氏			
14		儒	學	生	員		監	生	李	久	學					房	山	縣	姚	剛	賀	氏	馮	氏	姚	臣	姚	七
15			劉	橋	史	書	陳	瑞		劉	相		陳	大	用		陳	金	[蓮]	朱	惠	蓮	楊	茂	馬	堂	王	氏
16			馬	玥	鄭	官	王	綬	義	官	劉	桓						張	仁	潘	氏		男	張	文	[用]	張	福
17		圪	頭	村	史	玉	史	政	史	顯			永	康	府	家	人											
18			陰	陽	官	史	昻											張	義	李	氏		男	張	文	秀		
19		顧	册	營	張	寧										良	鄉	縣	孟	文	通	蔡	氏					
20		饒	樂	府	齊	景	蘭				劉	隆	劉	云		[沙]	峪	店	沈	明	芮	氏		李	奉	沈	氏	李
21			醫	官	齊	大	用																					
22		周	口	村	楊	信	劉	堂	高	奉	高	[栗]					北	方	村		王	鐸	韓	氏		楊	氏	王
23			許	景	陽												南	方	村		吳	鸾		吳	鵬		吳	鶴
24																												
25		歇	息	崗	豆	忠	馮	氏	陳	栾	王	氏	陳	彪		蔣	奉	趙	氏	蔣	住							
26			尚	景	[海]	趙	氏	尚	經	馬	氏		豆	英	喬	氏	豆	山	王	氏		豆	林	李	氏	豆	樹	豆
27			呂	現	段	氏	呂	[風]	劉	氏	悟	性																
28			甯	[錫]	楊	氏	甯	寶	梁	氏																		
29	大	明	嘉	靖	十	四	年	乙	未	歲	二	月	吉	日	重	立	碑	僧	人	德	景	同	徒	住	持			
30						眞	太		[覺]	[官]		正	亮											首	坐			
31		諸	山	僧	名	善	[玉]		[覺]	[栗]		正	鐸							助	綠	德	義					
32						添	喜		庭	會		正	講															
33																												
34																												

磨洗鐫刊後賢觀視以爲明鑒者矣
氏劉奉趙氏孫男劉相申氏劉棟劉梁劉森劉林劉杰劉彬劉棋劉極劉桶劉槐

沈會　尚氏
沈景隆趙氏
橋頭村李聰谷氏李虎韓氏

兒陳惠云馮玉馮春女邵惠果
陳金常經于氏馬惠榮王玉蓮
壽

英馬氏　李氏孫祥　沈悟受

氏李善

木
悟琪　悟秀　悟祥
圓林　圓茂　圓朗　悟學　悟進　悟存
圓實　圓璽　圓觀徒孫悟時　悟逵
圓通　圓安　圓成　悟春　悟遜
悟選

同立碑鐫字匠張寶
搭綵匠黃見

ac ad ae af ag ah ai aj ak al am an ao ap aq ar as at au av aw ax ay az ba bb bc bd be bf bg

Shao / Hao Shaoda e Signora Qian, Lu Jinxue e Signora Cui, Wang Guwen e Signora Sheng, Tian Futong e Signora Kang, Cui Fuming e Signora Yue, Shi Yongcheng e Signora Gao".
[22al-ar]: "Artigiano incisore Duan Decong".

NOTE: Il nome 'Chongsheng', largamente adottato per i templi ancestrali (*ci*) confuciani in epoca Qing (1644-1911), sembra invece scarsamente attestato in contesti buddhisti. Irving (1919: pp. 529-531) analizzò due esempi di monasteri 'Chongsheng' buddhisti allora noti. Il primo è un tempio del Jiangsu settentrionale, così ribattezzato in epoca Sui (589-618) quando passò sotto la responsabilità del monaco Jingsong (534-612): egli era originario del distretto di Zhuozhou, pochi chilometri a sud della regione del Fangshan. L'ipotesi di Irving, un po' flebile ma da prendere in considerazione, è che Jingsong abbia conosciuto il monastero Chongsheng del Fangshan in gioventù, e che giunto nel Jiangsu abbia voluto rinominare un tempio preesistente con un nome che gli ricordava la sua infanzia. Il secondo esempio di tempio buddhista Chongsheng non è altro che il monastero di Xi'an dove, fra la sua scoperta nel 1623-25 e lo spostamento al museo della 'Foresta di Stele' nel 1907, era collocata la famosa stele nestoriana del 781, che tuttora rappresenta l'evidenza più antica dell'introduzione del cristianesimo in Cina[49]. La stele di Xi'an raffigura, scolpita nella parte superiore, una croce che poggia su una nuvola e un fiore di loto[50], simile a quella con caratteri siriaci scolpita sui blocchi del sito del Fangshan. Il Chongshengsi di Xi'an fu fondato verso la fine del secolo VI da un figlio dell'imperatore Gaozu, che lo chiamò dapprima 'Jidusi' (Monastero della Salvezza). Dopo varie vicissitudini, fu ribattezzato 'Chongshengsi' nel 677, e mantenne il nome fino ad oggi, se si eccettua un lungo periodo (1476-1775) in cui fu chiamato 'Chongrensi' (Monastero della Venerazione della Benevolenza). La coincidenza fra ricorrenza di simboli cristiani e nomi di templi tanto distanti è sicuramente degna di nota[51].

L'iscrizione afferma che il tempio originario risaliva alle dinastie Jin (Jin Occidentali: 265-316 d.C.; Jin Orientali: 317-420; Jin Posteriori: 936-946) e Tang (618-906). Scarterei con sicurezza l'ipotesi, supportata da Clément (1922: 424 e 1923: 221), che si riferisca ai Jin Posteriori, perché in cinese non avrebbe senso far precedere il nome di una dinastia più recente a quello di una più antica, così come non avrebbe senso accostare il nome di una poco significativa come i Jin Posteriori a quello di una importante come i Tang.

---

[49] Per una recente traduzione della stele di Xi'an, vedere Nicolini-Zani, Matteo: *La Via della Luce*. Qiqajon, Magnano 2001.

[50] La nuvola è un simbolo taoista o islamico, il loto un simbolo buddhista. Saeki (1916: p. 14) ritiene che questo motivo bene rappresenti il sincretismo religioso cinese e il prestito reciproco di simboli e motivi iconografici.

[51] Un'altra coincidenza sulla quale riflettere è che il simbolo della croce compare in posizione prominente sia sulla stele di Xi'an che sulla stele Yuan del Fangshan, anche se in questo secondo caso il disegno è più semplice ed è privo di nuvole e loto. A conoscenza di chi scrive, queste due stele sono finora gli unici reperti noti, di tipo commemorativo, a presentare tale somiglianza.



. 1 - L'entrata del Tempio della Croce nel 1922 (da Clément 1922: pp. 420-421 f.t.)



Fig. 2 - Stele Yuan e blocco scolpito sul lato occidentale dell'edificio centrale (da Irving 1919: pp. 524-525 f.t.)

(da Guoli 19…
…66-267 f.t., tav. 11 a…





I due blocchi accostati, nel 1931
…li 1931: pp. 266-267 f.t., tav. 11 basso)



Fig. 5 - Buddha scavato nel 1…
(da Guoli 1931: pp. 266-267 f.t., tav. 12 alto…



Fig. 6 - Basamento scolpito (foto M. Guglielminotti)

Fig. 7 - Elementi decorativi in terracotta (foto M. Guglielminotti)



Fig. 8 - Stele Liao, lato frontale
(foto M. Guglielminotti)



Fig. 9 - Stele Yuan, lato frontale.
(foto M. Guglielminotti)

Fig. 10 - Base a forma di tartaruga, capovolta (foto P. G. Borbone)

Fig. 11 - Particolare del fregio superiore della stele Yuan, lato frontale (foto M. Guglielminotti)

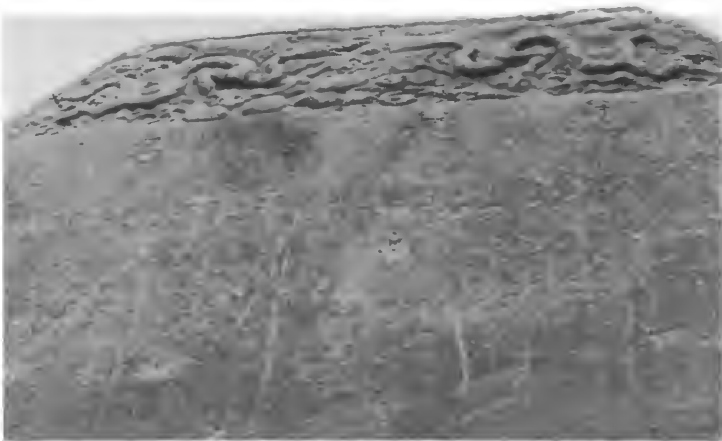


Fig. 12 - Particolare del fregio superiore della stele Liao, lato posteriore (foto M. Guglielminotti)

Fig. 13 - Particolare del fregio superiore della stele Yuan, lato posteriore (foto M. Guglielminotti)

Tab. 2 - *verso* (847 caratteri)[52]

Titolo - caratteri in stile *shuanggou*, letti da destra a sinistra: "Buona reputazione dei donatori"[53].

Sottotitolo [1b-f]: "? tramandare antiche vestigia".

[2b-4l]: "La prima decade della seconda luna, anno 1 *Dingchou* dell'era Jianwu dei Jin Orientali (317), il monaco Huijing fondò un tempio, coltivò lo spirito e si dedicò a opere meritorie, facendo cerimonie per *Mituo*[54]. Studiava dalla mattina alla sera, finché nell'anno 2 *Jiaxu* dell'era Ningkang (374), mentre era ancora in buona salute, vide all'improvviso tre Santi su fiori di loto dorati che venivano ad accoglierlo. Un effluvio insolito riempì la stanza e morì all'istante. / Nell'anno 12 *Wuxu* dell'era Zhenguan dei Grandi Tang (638) il monaco Yiduan venne a vivere su questa montagna. Restaurò le sale del tempio e ? meditazione e canti. Il giorno *chongyang*[55] dell'anno 5 *Gengshen* dell'era Xianqing (660) si allontanò, sedette e così trapassò. All'epoca degli imperatori[56] c'erano dei monaci, ma i loro nomi non ci sono noti: sono difficili da discernere. Sulla base del testo precedente della stele, lasciamo uno scritto per i posteri sul retro della medesima".

Da questo punto, e fino all'ultima riga del testo, comincia la lunga lista dei donatori, raggruppati per luogo d'appartenenza in serie orizzontali che spezzano la continuità del testo dall'alto al basso. Qui di seguito si propone un'ipotesi di raggruppamento, sia pure con beneficio di inventario.

[4p-s, 5c-s, 6c-s, 7c-s, 8c-r, 9c-l, 10c-m, 11c-m, 12c-m]: "Villaggio di Chaichang[57]: Signora Lei, 'miao ? '[58] / Feng De e Signora Yu, Zhang Fu'an, Song Zhi e Signora Liu / Feng Yu (Ma Wang?), Sun Qing e Signora Tian, Zhang Huicong, Deng Ying e Signora Wu / Qian(Xian) Zhong, Zhang Dan, Liu Huai, Wang Huiyou, Meng Fu e Signora Hao / Chen Cai, Liu Ying, Li Wen, Jin Huirong, Yu Huijin / Feng Zhong, Wang Jian, Wang Duo, Xu

---

[52] Iscrizione trascritta integralmente, con qualche errore, in Guoli (1931: pp. 278-280). Brano centrale riportato anche da Tang Gengsheng (1998: p. 64).

[53] Il termine *tanyue* traduce il sanscrito *dānapati*, 'donatori'; *fangming* sono i nomi meritori dei donatori.

[54] *Mituo* [2ac-ad] è probabilmente la traslitterazione di un termine straniero. Potrebbe essere un'abbreviazione del nome di Amitābha (*Amituo* in cinese), ma il culto di questo Buddha è scarsamente attestato in Cina prima del secolo VI.

[55] Giorno 9 del nono mese lunare: una festività nota come *Denggaojie* (Festa dell'Ascesa alle Montagne), durante la quale si saliva sui monti a bere alcolici per allontanare influssi nefasti.

[56] Il termine *didai* [3as-at] è di dubbia interpretazione: non si capisce a quali 'imperatori' ci si riferisca.

[57] *Chaichangdian* [5c-e] è il villaggio vicino al sito, chiamato ancora con questo nome fino agli anni '20 del secolo scorso (Cf. *supra*, nota 3).

[58] [4r-s] Forse un altro nome a due caratteri: il secondo carattere assomiglia a *qun* (gonna), ma il termine in combinazione con il primo (*miao*, ovvero 'meraviglioso', 'ingegnoso') non ha alcun senso, è non è neppure un nome di persona.

Jing / Li Qi, Jia Kuan, Li Cong, Ma Ji / Chen Fu, Gao Cong, Wang Zong (Song?), Zhao Cheng / Feng ?, Liu Zong (Song?), Tian (Zhou?) Qi, Dong Xiu".

[4y-ae, 5z-ae, 6z-ab, 7z-ac]: "[Donatori di] Zhuozhou: Li Jingchun, Li Zhang / Su Li, Su Hu, Zhao Jian / Yuan Shenming / Wang You (Shi?) e Signora Gao".

[4aj-ap, 5ak-ap, 6ak-ao]: "Villaggio di Beizhuang: Chen Liang e Signora Sun / Jin Shen, Jin Cang e Signora Zeng (Cao?) / Gu Zhongxue e Signora Zeng (Cao?)".

[4at-bn, 5au-ax]: "Passo della Dongshan (Montagna Orientale): Li Feng, Li Rang e Signora Huang, Yang Ziming e Signora Zhang, Rong Huicong, Cai Long, Cai Hu / il monaco Rongbao".

[6at-bh]: "Passo della Xishan (Montagna Occidentale): Huang Qin e Signora Wu, Gao Teng, Liu Zhe, Yang He, Jin Wang".

[8z-af]: "Il vecchio del borgo di Yongle, Kang Rui".

[10at-bn, 11au-bd]: "Villaggio di Xinzhuang: Li Huizeng, Zhao Qin, Wei Huijin, Wang Shanzeng, Jiang Jin e Signora Duan, Zhang Huiqing / Zhao Hu e Signora Wang, Zhao Lu, Wang Xiu e Signora Wang".

[13b-s, 14c-s, 15c-s, 16c-r, 17c-s, 18c-s, 19c-s, 20c-s, 21c-s, 22c-s, 23c-s, 24c-r, 25c-q, 26c-q, 27c-q, 28c-q, 29c-p, 30c-p, 31c-m]: "Villaggio di Tianjia: Jiang Ming e Signora Teng, Jiang Ning'er, Zhao Duan e Signora Xu / Tan Dachuan, Signora Huo, Tan Dashan e Signora Yu, Zhao Long e Signora Ma / Cui Delin, Signora Zhang, Yuan Deshan e Signora Ma, Yang Luan e Signora Ma / Yin Juliang, Signora Zhou, Li Dequan e Signora Zheng, Yang Chunxiang / Tan Wan, Liu Huai e Signora Gong, Tan Dajing, Yang Luan (Lai?) e Signora Wang (Wang Xi?) / Zhou Guan, Zhou Jie e Signora Liu, Zhou Tianbao, Tan Zeng, Tan Hai / Yu Bao, Xu Yue e Signora Yang, Zhou Tianlu, Feng Zeng, Yin Chao / Li Peng, Zhou Jiang e Signora Tan, Gong Delin, Jiang He, Gao Xiang / Liu Chun, Li Cong e Signora Liu, Gong Huiming, Xu Yue, Li Yun / Teng Shun, Zhao Long, Zhao Hu, Zhang Miaohui, Liu Wen, Li Luan (Lai?) / Xu Lin, Signora Xu, Zhou Qi, Zhou Miaocong, Li Qian, Li Yue / Xu Ying, Chen Fang e Signora Cui, Zhang Huixiang, Cui Miao e Signora Wu / Luo Chun, Cui Yong e Signora Li, Li Shancheng, Han Dalin / Ji Gui, Cui Jing e Signora Yuan, Cui Miaobao, Liu Yanming / Ma Bao, Jiang Shan e Signora Li, Liu Miaode, Zheng Deshi / Fu You (?), Zhou Yi e Signora Cao, Yin Huixiu, Zhai Huicheng / Liu Ying, Feng Cai, Guo Ao, Cui Deshan, Signora Yin / Zhou Sheng (Suan?), Zhang Liang, Cao (Zeng?) Long, Li Dalin, Sun Feng / Liu Jun, Ma Duan e Signora Tan, Signora Yu, Ma Ming".

[13y-ai, 14z-ai, 15z-ai, 16z-ab]: "Villaggio di Liangjia: Chang Tai e Signora Lu. Liu Qing e Signora Cai / Chen Jingchang e Signora Zhang, Pang Ji e Signora Wen / Sun Zhen, Zhou Liang, Pang Hu, Tong (Quan?) Feng e Signora Zhao / Wang Long ? ".

[13aj-ap, 14ak-an, 15 ak-ao]: "Villaggio di Baishui: Liu Zong (Song?) e Signora An / Zhang Ju e Signora Wu / Zhang Fushan e Signora Wang".

[14at-bn, 15au-aw]: "Shuangliushu[59]: Yang Zhen e Signora Liu, Huang Zhao, Huang Fushan e Signora Hu, Zhang Zhong(Shen?)liang, Zhang Jie e Signora Liu / Ma Wenzhi".
[19aj-as, 20ak-as, 21ak-al]: "Villaggio di Xucun: Bao(?) Ying e Signora Wang, Zhao Long e Signora Wang / Lü Shan e Signora Wang, Bai Yun e Signora Meng / Yuan Long".
[27w-af, 28x-af, 29x-ag, 30x-ac]: "Cento famiglie di Jingdu (Pechino): Wang Zi e Signora Feng, Wang Bao / funzionario militare *Zhihui*[60] Yin Shangzhi, Chen Ren e Signora Gao / Chen Yi, Chen Xin, Chen Zhu, Yang Hu e Signora Yuan / Signora Ge, Chen Qi e Signora Yang".
[27ah-an]: "Zhang Chuan e Signora Huang del villaggio di Beishi".
[32a-p]: "Stele nuovamente eretta un giorno propizio della seconda luna, anno 14 *Yiwei* del periodo Jiaqing dei Grandi Ming (1535)".
[32q-af]: "Il monaco Dejing e il condiscepolo, abate Yuanshi, assieme hanno eretto questa stele".
[32ag-ak]: "Artigiano incisore Zhang Bao".

STELE YUAN

Tab. 3 - *recto* (794 caratteri)[61]

Titolo — caratteri in stile sigillare *shuanggou*, letti dall'alto al basso: "Stele commemorativa del Tempio della Croce, così nominato per favore imperiale".
Sottotitolo [1a-i]: "Stele commemorativa del Tempio della Croce, così nominato per favore dell'imperatore dei Grandi Yuan".
[2i-af]: "Testo compilato da Huang Jin[62], insegnante dell'Accademia Hanlin[63], Gran Maestro *Zhongfeng*[64], incaricato della stesura degli editti imperiali, redattore della storia di Stato e incaricato di interpretare i testi classici".
[3i-af]: "Testo con la calligrafia di Li Haowen, letterato dell'Accademia Hanlin, Gran Maestro *Zishan*[65], incaricato della stesura degli editti imperiali,

---

59 Non sono sicuro che si tratti di un toponimo ('Due alberi di salice') o di un nome di persona: Shuang Liushu.

60 Il titolo *Zhihui* era di sesto grado principale, uno dei più bassi fra i funzionari militari in epoca Ming (Qiu Shusen 1998: p. 549).

61 Iscrizione trascritta integralmente, con qualche errore, in Guoli (1931: pp. 275-276). Tang Gengsheng (1998: p. 62) tralascia la lista di donatori in calce al testo. Una trascrizione parziale è fornita da Xu Pingfang (1992: p. 187).

62 Clément (1922: p. 423) riporta 'Houang-Pou'. L'errore è dovuto alla somiglianza fra i caratteri 'Pou' (= *pu*) e *jin*.

63 Istituzione, fondata nella prima metà del secolo VIII, che riuniva i letterati importanti legati alla corte imperiale.

64 *Zhongfeng Daifu* [2n-q]: secondo grado secondario (su otto, primari e secondari) dei funzionari civili in epoca Yuan (Qiu Shusen 1998: p. 126).

redattore della storia di Stato e contemporaneamente precettore *Yude* dell'erede al trono[66]".

[4i-af]: "Caratteri in 'stile sigillare' (*zhuan*) scritti da Zhao Qiyi, insegnante dell'Accademia Jixian[67], Gran Maestro *Zhongfeng* e allo stesso tempo rettore *Jijiu* del Collegio per il Figli di Stato[68]".

[5b-6s]: "Si dice che il Grande Saggio[69] metta in evidenza le vestigia [del buddhismo] e si manifesti necessariamente qualora sia toccato [dalle opere di qualcuno]. Egli copre con la sua ombra le Dieci Direzioni[70] e la sua potenza trasformatrice si estende ai Tre Cieli[71]. Egli è la guida delle quattro specie di esseri; è la nave [che li fa passare attraverso] le sei forme dell'esistenza[72]. Egli è un sole benefico che, brillando, fa risplendere gli otto picchi; porta a compimento grandi opere che dispiegano la sua forza trasformatrice. La sua bontà si espande su tutti gli esseri: alla sola novella della propagazione [della dottrina] tutti gli esseri sono liberati, ognuno secondo la propria specie. Il culto di statue [buddhiste?] prosperava da lungo tempo. È perché si gode di questi vantaggi che ci si dedica alla venerazione [del Buddha]".

[6t-7l]: "A più di cento *li*[73] ad ovest della capitale, sul monte Sanpen, c'era un tempio [chiamato] Chongshengyuan, la cui origine risaliva alle dinastie Jin e Tang, e i cui [edifici] furono costruiti sotto la dinastia Liao[74]. Aveva già molti anni[75], ed era stato bruciato e distrutto dal ferro e dal fuoco degli eserciti, [al punto di fornire] difficilmente un riparo per i monaci. [Del vecchio monastero] si vedevano ancora una stele e un *chuang*".

---

[65] *Zishan Daifu* [3m-p], corrisponde al secondo grado primario dei funzionari civili in epoca Yuan (Qiu Shusen 1998: p. 668).

[66] Qiu Shusen (1998: p. 717).

[67] Qiu Shusen (1998: p. 748).

[68] Qiu Shusen (1998: pp. 458, 460-461).

[69] *Dasheng* [5d-c]: termine di rispetto che designa il Buddha (Clément 1922: p. 423).

[70] I quattro punti cardinali più le quattro direzioni intermedie, cui si aggiungono l'alto e il basso (Clément 1922: p. 423).

[71] Il cielo dei desideri, delle forme e dell'assenza di forme sono le tre grandi divisioni delle 32 regioni celesti dove dimorano le divinità della mitologia indù (Clément 1922: p. 424).

[72] Sei forme nelle quali gli esseri senzienti possono rinascere: dannati dell'inferno, *preta* (esseri erranti, perennemente affamati), animali, *asura* (titani), uomini e *deva* (divinità). Cf. Clément (1922: p. 424).

[73] Un *li* corrisponde a circa 500 m.

[74] I Liao dominarono la Cina settentrionale dal 947 al 1125 (Clément 1922: p. 424). È evidente qui il richiamo alla stele Liao del sito.

[75] Letteralmente: "sono già molti i resoconti scritti (*zai*) sul suo conto", quindi risaliva a parecchio tempo addietro.

[7m-at]: "In quest'epoca viveva un monaco [chiamato] Jingshan, che apparteneva ad un'importante famiglia di Daxingxian[76], e che nella vita laica portava il cognome di Fan. In giovane età si era fatto rasare i capelli e aveva preso come maestro l'insegnante Xi del monastero Haotian. Fece voto di costruire un tempio [buddhista] di meditazione".

[7au-10c]: "Si era proprio alla fine dell'estate: egli si recò su questa / montagna, dove fu accolto dai monaci che l'abitavano. Si fermò a parlare a lungo con loro, e allorché la volta celeste fu pressoché oscurata si sedette da solo accanto al *chuang* per disporsi assiso in meditazione. Vide allora davanti a sé uno spirito che indossava una veste verde e una corazza d'oro, una sciarpa blu e delle scarpe nere; aveva il viso color rosso e una lunga barba[77]. Gli disse in tono grave: 'Monaco, abita su questa montagna come si conviene, e io ti proteggerò'. / Dopo aver pronunciato questa frase, scomparve. Subito dopo [il monaco] vide la croce dell'antico *chuang* diventare sempre più luminosa. Si levò allora in piedi, pieno di gioia, e compose subito un inno buddhista: 'Sono venuto proprio con l'intento di visitare questa montagna — Durante la meditazione ho inteso parole di spirito - Mi è apparsa una croce luminosa — Grande è la forza benefica di questo luogo.' Formulò allora rispettosamente il voto, affermando il suo desiderio di costruire / un tempio buddhista".

[10d-11an]: "Tornò quindi alla capitale e andò a far visita a / Tiemu'er Buhua (Temür buqa) Principe di Huai, a Yan Buhua (Yan buqa) Conte di Zhao, al Primo Ministro Qingtong e ad altri. Raccontò loro che durante la meditazione gli era apparso uno spirito, divenuto luminoso per mettere in evidenza le vestigia di un antico tempio. Tutti gli dissero che era un fatto raro, e ciascuno fece delle donazioni".

[11ao-13av]: "Durante l'ottava luna dell'anno 18 *Wuxu* dell'era Zhizheng[78] [sotto la dinastia] dei Grandi Yuan (1358) egli preparò uno dopo l'altro il legno, i mattoni, le tegole, la calce, le pietre e gli altri materiali [necessari]. L'anno 23 *Guimao* dell'era Zhizheng (1363) fu eretta la grande sala [del tempio] a cinque *intercolumnia*: al suo interno si modellarono / tre statue di Buddha[79] e quelle dei Diciotto Arhat, sui muri si dipinsero le figure dei Venti *Deva*[80]. C'erano poi la sala dei Quattro Re[81], la sala *Qielan* a est e la

[76] Una delle due sotto-prefetture (o contee, *xian*) che ricadevano sotto l'amministrazione della Città di Pechino (Clément 1922: p. 425).

[77] Tale descrizione richiama la raffigurazione di Guandi, divinità della guerra (Clément 1922: p. 425), oggetto di culto per confuciani, taoisti e buddhisti cinesi a partire dall'epoca Song.

[78] Clément (1922: p. 426) riporta per sbaglio 'Tcheng-yuan' (Zhengyuan).

[79] L'espressione '*san jing shen fo*' [13a-d] richiede un approfondimento. Ad un primo livello di analisi sembra riferirsi a Śākyamuni, Rocana e Vairocana, che rappresentano i 'tre corpi' (scr. *Trikāya*) della manifestazione del Buddha.

[80] Divinità minori di origine indù, alle quali se ne aggiungono altre create in Cina per arrivare a un numero di venti, spesso raffigurate nei templi buddhisti cinesi (Clément 1922: p. 426).

[81] I *Lokapāla* o 'Re Celesti' (*Tianwang*), che presiedono ai quattro punti cardinali.

sala *Zushi* a ovest[82], le torri della campana e del tamburo, due edifici [che servivano da] alloggio e cucina per i monaci. All'ingresso si fece erigere una stele, e l'opera santa fu compiuta".

[14b-15h]: "Il Principe di Huai, Temür buqa, e gli altri inviarono allora una petizione all'imperatore, / [dove chiedevano che], in segno della sua alta benevolenza, volesse accordare [a questo tempio] il nome di 'Tempio della Croce'".

[15j-16ak]: "Nuvole propizie coprono tutto il mondo e la pioggia della Legge impregna tutti gli esseri. I suoi meriti e la sua virtù sono inesauribili. Così, noi donatori auguriamo in particolare / all'imperatore e ai suoi eredi di raggiungere una longevità di diecimila anni. Preghiamo anche affinché il palazzo imperiale[83] rimanga saldo e in pace per mille anni. Che i barbari delle quattro [regioni] vengano a sottomettersi con le mani giunte; che le genti delle otto direzioni lavorino con gioia; e che [questa epigrafe] sia in eterno uno specchio per le diecimila generazioni[84]".

[17a-s]: "Stele eretta in un giorno propizio della prima luna dell'anno 25 *Yisi* dell'era Zhizheng sotto la dinastia dei Grandi Yuan (inizi 1365)".

[17t-19ba]: "L'abate Jingshan e i condiscepoli Wenhui, Wendi, Wencong, Wensheng. I discepoli dei discepoli: Congzhan, Congxiao, Congmin, Congxian, Congshou, Congming".

[20g-21aw]: "Gran committenti di meritoria virtù: il Principe di Huai Temür buqa, Il Conte di Zhao Yan buqa, il Primo Ministro Qingtong, Chahan Tiemu'er Buhua (Caghan Temür buqa)[85], Ala Buhua, Tuotuo Buhua[86], Guanyinnu Buhua / Puxiannu Buhua[87], Geng Tong e Signora Zhang, Wei Xin e Signora Tao, Xin Liang e Signora Yue, Su Cheng e Signora Lan, Guo Tong e Signora Mei, Zhang Kuan e Signora Li".

---

[82] Cf. *supra*, traduzione *recto* stele Liao.

[83] Clément (1922: p. 427) traduce l'espressione '*Gongyi*', che designa la parte interna del palazzo e gli appartamenti delle donne. Si tratta di un'errata lettura del carattere *yi*, in realtà *ye* [16j], 'sostenere'.

[84] Con questa frase si vuole esprimere che la prosperità della dinastia in seguito alla ristrutturazione del tempio possa servire da esempio per i posteri, che comprenderanno l'influsso benefico del buddhismo nell'assicurare prosperità alla casa regnante (Clément 1922: p. 427).

[85] La biografia di un 'Caghan Temür', attivo fra il 1351 e la caduta degli Yuan, si trova nella *Yuan shi*, cap. 141 (Vol. XI: pp. 3384-3393). Notizie su altri due 'Caghan', il primo morto nel 1310 all'età di 57 anni e il secondo attivo fra il 1311 e il 1320, trovano posto rispettivamente nei capp. 120 (Vol. X: pp. 2955-2960) e 137 (Vol. XI: pp. 3309-3312) della *Storia degli Yuan*. Da una prima analisi della *Storia*, non risulta alcun personaggio che risponda esattamente al nome 'Caghan Temür buqa'.

[86] 'Tuotuo' (Toqto) è uno dei nomi più comuni durante il periodo mongolo: solo nella *Storia degli Yuan* si trovano le biografie di 23 Toqto (Ch'en Yüan 1989: p. 40), ma nessun 'Tuotuo Buhua'.

[87] Questi ultimi due nomi, che chiudono la serie dei donatori non cinesi, sono traducibili rispettivamente come 'Buqa Servo di Avalokiteśvara' e 'Buqa Servo di Samantabhadra'.

[22k-ax]: "Buona reputazione dei donatori da monti circostanti e luoghi vicini: i devoti buddhisti Wang Yanmei e Signora Liang, Jiang Zhao e Signora Yan, Pang Jun e Signora Gao, Huo Cheng e Signora Zhao, Zhu Huan e Signora Gong, Gao Shou (?) e Signora Qiao".

[23k-av]: "Gran committenti di meritoria virtù: Gao Rongtai, militare *Zhihui* del Jinyiwei[88], e consorte signora Zuo; il figlio Gao Ru e consorte signora Zhang. Artigiano incisore Ning Yongfu".

NOTE: Il supposto compilatore del testo della stele, Huang Jin (1277-1357), era un famoso funzionario erudito del suo tempo. Anche il calligrafo Li Haowen e lo scrittore del titolo in caratteri sigillari, Zhao Qiyi, erano noti letterati.

Nella *Storia degli Yuan*[89] si trovano notizie su Temür buqa (1285-1368), nipote dell'imperatore Kubilai[90]. Dal 1329 governò la zona di Luzhou[91], e tornò a Dadu nel 1356 quando Luzhou fu occupata dai ribelli. Secondo la *Storia*, il titolo di Re di Huai gli venne conferito nel 1367, e non si spiega dunque come possa comparire su una stele datata 1365. Nel settimo mese del 1368 l'imperatore Shundi (Toghan Temür) lasciò Dadu e scappò verso nord, affidando il regno a Temür buqa, con Qingtong nominato Vice Primo Ministro (*Zuo Chengxiang*) della Segreteria (Zhongshusheng)[92]. Dopo la caduta di Dadu cinque giorni dopo, Temür buqa e Qingtong furono uccisi dai ribelli Ming. Il titolo 'Primo Ministro' di Qingtong riportato dalla stele Yuan non si riferisce a questo ultimo titolo, bensì al precedente, 'Vice Primo Ministro della Provincia dello Shaanxi', attribuitogli nel 1365[93]. Yan buqa, il Conte di Zhao, era un eunuco di corte vicino all'imperatore Shundi, che nel 1368 lo aveva scongiurato di non abbandonare la capitale[94].

Tab. 4 - *verso* (751 caratteri)[95]

Titolo - caratteri in stile *shuanggou*, letti da destra a sinistra: "Lasciare un buon nome che durerà in eterno".

---

[88] Il 'Jinyiwei' (Guardia dalla Veste di Broccato) era una sorta di Guardia Imperiale con funzioni di polizia segreta (Qiu Shusen 1998: p. 774).

[89] *Yuan shi – Tiemu'er buhua zhuan*, cap. 117 (Vol. X: pp. 2912-2913).

[90] Quarto figlio del nono figlio di Kubilai, Tuohuan.

[91] Area dell'odierna provincia dell'Anhui fra il fiume Huai e il Fiume Azzurro.

[92] In epoca Yuan la funzione di Primo Ministro della Segreteria, massimo organo amministrativo dello Stato, era di fatto riservata al Principe Ereditario, per cui le funzioni direttive erano assunte dai due suoi aiutanti, denominati 'Primo ministro di Destra' e 'Primo Ministro di Sinistra'. Qingtong era un membro confuciano della tribù Qangli (*Kangli*). Cf. Ch'en Yüan (1989: p. 25).

[93] *Yuan shi – Qingtong zhuan*, cap. 143 (Vol. XI: pp. 3398-3400).

[94] *Yuan shi – Shundi ji*, cap. 47 (Vol. IV: p. 986).

[95] Iscrizione trascritta integralmente, con qualche errore, in Guoli (1931: pp. 276-278). Brano iniziale riportato da Tang Gengsheng (1998: p. 64).

[1a-ap]: "Questa stele risale a tempi molto antichi, e i suoi caratteri sono stati levigati da pioggia, sole e vento: sono quindi difficili da riconoscere. Così abbiamo ricopiato il testo precedente, molato e reinciso, affinché le persone virtuose possano vederlo e considerarlo uno specchio luminoso [dei fatti antichi]".

Come per il retro della stele Liao, a questo punto comincia la lunga lista dei donatori. Qui di seguito si propone un'ipotesi di raggruppamento, ma con beneficio di dubbio ancora più accentuato rispetto all'iscrizione della stele Liao.

[2b-bg]: "Committenti di meritoria virtù del villaggio di Chaichang: Liu Xi e Signora Meng; i figli Liu Xue e Signora Xu, Liu Wen e Signora Feng, Liu Ju e Signora Li, Liu Luan (Lai?) e Signora Yin, Liu Feng e Signora Zhao; i nipoti Liu Xiang e Signora Shen, Liu Dong, Liu Liang, Liu Sen, Liu Lin, Liu Jie, Liu Bin, Liu Qi, Liu Ji, Liu Tong, Liu Kui".

[3b-9y]: "Benefattori del villaggio di Fenshan: Sheng Guang e Signora Huo; i figli Shen Long e Signora Zhang, Shen Hu e Signora Yang; Lü Fu e Signora Wang / Shen Qing e Signora Li, Shen Luan (Lai?), Shen Feng, Feng Biao, Ma Wen, Ma Cong, Zhang Long, Chen Sheng e Signora Zhang, Chen Liang / Shang Zhong, Huo Ying, Li Ying e Signora Li, Zhang Ying e Signora Shang, Li Neng e Signora Yang, Ma Shan e Signora Liu, Meng Zhu / Liu Yanwen e Signora Shang, Wang Qing, Zhou Bao e Signora Shen, Li Luan (Lai?), Li Huang, Ma Yu (Wang?) e Signora Yang, He Dachuan / Huo Jing'an e Signora Ma, Zhao Luan, Xu Ying, Xu He, Zhao Yu e Signora Huang, Ma Gang, Ma He, Shen Hui, Signora Shang[96]/ Chen Huixiu, Zhen Huirong, Xu Zhongliang (hui?), Li Xian, Zhang Huai, Tian Yu, Wang Xue, Hua Cang, Shen Jinglong e Signora Zhao[97]/ Li Shanhui, Zhang Miaoshan, Xu Luan e Signora Zhang, Li Xiu, Li Wen, Yang Jun e Signora Hua".

[9ab-am]: "Villaggio di Tuqiaotou: Li Cong e Signora Gu, Li Hu e Signora Han".

[10b-o, 11c-m, 12c-m, 13c-k]: "Politici della Contea di Fangshan: Sun Futong, Zhan Gang e Signora Xu / i vecchi Zhu Huaibao e Zhan Duo del distretto Liurui di Zheng'an / Lu Zhang, Li Ming, Chen Zheng, Yang Luan (Lai?), Lu Chen / Zheng Zhang, Guo Hong, Zhang Luan (Zhen?)".

[10p-ab, 11q-t]: "Villaggio Settentrionale di Zhujia: Chen Shi e Signora Hou, Zhang Feng e Signora Chen / Jia Xiu e Signora Yang".

[12p-aa, 13q-y]: "Villaggio Meridionale di Zhujia: Zhang Hong, Wang Tang, Gao Tang e Signora Chen / Gao Wenda e Signora Zhang, Wang Rui e Signora Lian".

---

[96] Gli ultimi due nomi si trovano in posizione più bassa degli altri [7ac-ag]: la loro citazione in questo raggruppamento non è sicura.

[97] Questi ultimi due nomi si trovano, come quelli della nota precedente, in posizione più bassa degli altri [8ac-ag]: anche la loro citazione in questo raggruppamento non è certa.

[14b-k, 15c-o, 16c-l]: "Letterati confuciani: studente del Collegio Imperiale Li Jiuxue / Liu Qiao, Shi Shu, Chen Rui, Liu Xiang, Chen Dayong / Ma Xuan, Zheng Guan, Wang Shouyi, Guan Liuhuan[98]".
[14p-an, 15q-an]: "Contea di Fangshan: Yao Gang e Signora He, Signora Feng, Yao Chen, Yao Qi'er, Chen Huiyun, Feng Yu, Feng Chunnü, Shao Huiguo / Chen Jinlian, Zhu Huilian, Yang Mao, Ma Tang e Signora Wang, Chen Jin, Chang Jing e Signora Yu, Ma Huirong, Wang Yulian".
[16r-ac, 17m-q, 18r-z]: "Familiari della Prefettura di Yongkang:/ Zhang Ren e Signora Pan, i figli Zhang Wenyong (jiu?) e Zhang Fushou / Zhang Yi e Signora Li, il figlio Zhang Wenxiu".
[17b-j, 18c-g, 19b-f]: "Villaggio di Tuotou: Shi Yu, Shi Zheng, Shi Yong / il geomante Shi Ang / Gu Ceying, Zhang Ning".
[19p-w]: "Meng Wentong e Signora Cai della Contea di Liangxiang".
[20b-n, 21c-g]: "Prefettura di Raole: Qi Jinglan, Liu Long e Liu Yun / il medico Qi Dayong".
[20p-an]: "Villaggio di Sha(Bi?)yu: Shen Ming e Signora Rui, Li Feng e Signora Shen, Li Ying e Signora Ma, Signora Li, Sun Xiang, Shen Wushou".
[22b-l, 23c-e]: "Villaggio di Zhoukou: Yang Xin, Liu Tang, Gao Feng, Gao Luan / Xu Jingyang".
[22q-ae]: "Villaggio di Beifang: Wang Duo e Signora Han, Signora Yang, Signora Wang, Li Shan".
[23q-ab]: "Villaggio di Nanfang: Wu Luan, Wu Peng, Wu He".
[25b-27l, 28c-j]: "Collina di Xiexi (Stazione di riposo): Dou Zhong e Signora Feng, Chen Luan e Signora Wang, Chen Biao, Jiang Feng e Signora Zhao, Jiang Zhu / Shang Jinghai (huai?) e Signora Zhao, Shang Jing e Signora Ma, Dou Ying e Signora Qiao, Dou Shan e Signora Wang, Dou Lin e Signora Li, Dou Shu, Dou Mu / Lü Xian e Signora Duan, Lü Bin e Signora Liu, 'Wuxing'[99]/ Ning Jin e Signora Yang, Ning Bao e Signora Liang".
[29a-q]: "Stele nuovamente eretta un giorno propizio della seconda luna, anno 14 *Yiwei* dell'era Jiaqing dei Grandi Ming (1535)".
[27am-au, 28ac-au, 29r-ar, 30x-ar, 31am-an]: "Il monaco Dejing e i condiscepoli: l'abate Yuanshi, lo *Sthavira*[100] Yuantong, Yuanlin [registro ac-ad], Yuanmao, Yuanxi, Yuan'an [registro af-ag], Yuanlang, Yuanguan, Yuancheng [registro ai-aj]. I discepoli dei discepoli: Wuqi, Wuxue, Wushi, Wuchun, Wuxuan [registro am-an], Wuxiu, Wujin, Wukui, Wuxun [registro aq-ar], Wuxiang, Wucun [registro at-au]".

---

[98] I nomi di questa riga sono di dubbia interpretazione: difficile capire quali siano i nomi e quali i cognomi.

[99] [27k-l] Il termine significa letteralmente 'comprensione, facoltà d'intendere', e non si capisce cosa indichi in questo contesto.

[100] Il termine *Shangzuo* [30x-y] indica il monaco più anziano (in termini di età monastica) di un monastero. Poiché la successione dei caratteri in questo settore è molto frammentata, ed è organizzata anche su registri orizzontali, risulta difficile affermare che il titolo si riferisca a Yuantong e non a qualcuno degli altri monaci.

[30f-m, 31b-m, 32f-m]: "Nomi di monaci da vari monti: Zhentai, Shanyu (san?), Tianxi [registro f-g], Juexuan (yi?), Jueluan (lai?), Tinghui [registro i-j], Zhengliang, Zhengduo, Zhengjiang [registro l-m]".
[31t-w]: "Donato per morale e giustizia"[101].
[33az-bb]: "Insieme hanno eretto la stele"[102].
[33bc-34bg]: "Artigiano incisore Zhang Bao / Artigiano responsabile dell'impalcatura Huang Jian".

3. Conclusioni

Possiamo farci un'idea della storia, letteralmente millenaria, del Tempio della Croce fondendo e riassumendo i contenuti delle quattro iscrizioni sopra tradotte. Il primo tempio fu fondato dal monaco Huijing nel 317 d.C., che morì nel 374. Dopo un periodo di 264 anni, nel 638 un altro monaco, Yiduan, giunse al monastero in rovina e lo fece ristrutturare. Yiduan morì nel 660: per questi primi tre secoli e mezzo di vita del sito, il tempio doveva essere stato un modesto tempio buddhista di montagna, che in superficie non ha lasciato tracce oggi visibili. Segue un periodo di quasi trecento anni, durante i quali non abbiamo notizia alcuna della sorte del monastero, finché, agli inizi del dominio Liao sulla regione, arriva il monaco girovago Huicheng della Scuola buddhista Tiantai. Del tempio precedente rimanevano soltanto il nome (Chongshengyuan), un vecchio bonzo malato e un antico pilastro *chuang*. Fra il 952 e il 958 Huicheng riesce, grazie alle donazioni raccolte a livello di Prefettura, a ristrutturare il monastero, che rimane però ancora di modeste dimensioni: l'edificio centrale con due piccole sale laterali, le due torri della campana e del tamburo, gli alloggi per i monaci e due corridoi coperti. Nel 960 viene eretta la stele commemorativa, sulla quale compaiono i nomi di 12 monaci (Huicheng compreso) e di 12 donatori con le rispettive consorti. Passano altri quattro secoli di vuoto documentario prima che il monaco Jingshan arrivi in questi luoghi e decida a sua volta di ristrutturare il Chongshengyuan, caduto nel frattempo di nuovo in rovina ma ancora abitato da monaci. Delle antiche vestigia rimangono una stele — forse la stele Liao — e un pilastro *chuang* — probabilmente lo stesso già menzionato dall'iscrizione 'Liao'. Ma l'influente Jingshan, a differenza dei monaci che lo avevano preceduto, riesce a

[101] Quattro caratteri ('aiutare', 'ragione', 'virtù', 'giustizia') dal significato poco chiaro, e la cui resa in traduzione è dubbia.

[102] I tre caratteri precedono il titolo dell'incisore. Si riferiscono probabilmente ai 'monaci di varie montagne' che, assieme ai monaci del monastero, avevano contribuito ai lavori della stele.

fare leva su alcune delle massime cariche dello Stato mongolo per trovare i fondi necessari alla ristrutturazione, grazie ad una storia d'apparizioni di spiriti e croci splendenti nella notte. Così, fra il 1358 e il 1363, sulla base della planimetria preesistente, l'edificio centrale fu ricostruito di dimensioni quasi doppie del precedente; furono aggiunte la sala dei Re Celesti e la cucina per i monaci. Il monastero raggiunse quindi le maggiori dimensioni a noi note, e il grado della committenza cambiò nettamente. Nel 1365 fu eretta la stele commemorativa del restauro, e il tempio venne ribattezzato 'Shizisi' (Tempio della Croce) per iniziativa di Temür buqa e con il beneplacito dell'imperatore. La stele riporta i nomi di 11 monaci (Jingshan compreso) e di 36 donatori (8 stranieri legati in qualche modo alla corte e 14 Cinesi con le loro consorti). Sia il compilatore che il calligrafo della stele sono personaggi noti. Qualche anno dopo, con la caduta della dinastia Yuan, dev'essere iniziata un'altra fase di decadenza del sito. Dopo 170 anni, qualcuno (forse il monaco Dejing) si accorge che le iscrizioni delle stele Liao e Yuan si stanno deteriorando a causa degli agenti atmosferici, e decide di far scolpire nuovamente le vecchie iscrizioni affinché i loro contenuti possano essere tramandati. Questo intento, e il procedimento di ricopiatura e reiscrizione dei testi dopo la levigatura della superficie delle stele, sono esposti chiaramente sul retro della stele Liao e — soprattutto — di quella Yuan. La raccolta dei fondi necessari a quest'opera relativamente poco costosa assunse un carattere prettamente locale e popolare. Vi contribuirono soprattutto gli abitanti delle zone circonvicine: dai valichi, gli spacci e le stazioni montane per i viandanti (*kou*, *dian*, *gang*) ai numerosi villaggi (*cun*, *zhuang*) e borghi (*li*) della contea di Fangshan; i donatori più distanti venivano dalle zone di Zhuozhou e di Liangxiang, e dalla città di Pechino. I loro nomi vennero poi incisi sul retro delle due stele: 243 sul retro della stele Liao (177 uomini, 63 donne e 3 monaci) e 252 sul retro di quella Yuan (161 uomini, 61 donne e 30 monaci). Infine, le stele furono 'nuovamente erette'.

Non abbiamo motivo di dubitare che il processo di molatura e reiscrizione delle stele Liao e Yuan sia effettivamente avvenuto nel 1535. Molte sono le prove dirette e indirette che lo confermano. Prima di tutto, sia nell'iscrizione 'Liao' sia in quella 'Yuan' si ravvisano imprecisioni non indifferenti, evidenti ad un'analisi critica preliminare del testo.

Per quanto concerne l'iscrizione 'Liao':

1. Il sottotitolo dell'iscrizione riporta: "Stele commemorativa del Chongshengyuan di Dadu". Ma Pechino si chiamava 'Yanjing' in epoca Liao, e 'Dadu' è attestato a partire dagli Yuan. Difficilmente

il nome 'Dadu' potrebbe comparire su un'iscrizione Liao originale[103].

2. Nelle date riportate dal testo ci sono discrepanze notevoli fra gli anni di regno e la numerazione corrispondente per cicli di sessant'anni (sistema dei Rami Terrestri e Tronchi Celesti). L'anno 2 Yingli (952) non è *Wuchen* ma *Renzi*; l'anno 8 (958) non è *Jiaxu* ma *Wuwu*; l'anno 10 (960) non è *Bingzi* ma *Gengshen*[104]. Gli anni *Wuchen*, *Jiaxu* e *Bingzi* della dinastia Liao corrispondono invece a 968, 974 e 976/1028, 1034 e 1036/1088, 1094 e 1096. Si noti che, anche se anni di regno e cicli non corrispondono, lo sbaglio non è assolutamente arbitrario, perché in ogni caso le distanze temporali (sei anni fra l'inizio e la conclusione dei lavori, due anni fra la conclusione dei lavori e l'erezione della stele) corrispondono, sia che si consideri o l'uno o l'altro dei sistemi di datazione.

Per quanto riguarda l'iscrizione 'Yuan':

1. Il supposto compilatore del testo, Huang Jin, era morto nel 1357, e non poteva perciò aver compilato il testo per un monastero non ancora ristrutturato[105].
2. Alcuni titoli attribuiti a Huang Jin sono una semplificazione arbitraria e ingiustificabile dei titoli reali: 'Hanlin Shijiangxueshi' diventa 'Hanlinyuan Jiangxue' e 'Tongzhi Jingyanshi' è abbreviato in 'Jingyan'[106]. I titoli dell'iscrizione non sono titoli reali, e difficilmente Huang Jin avrebbe accettato di vedere i suoi appellativi formali così deformati su una stele che portava il suo nome.
3. I tre personaggi storici coinvolti nella ricostruzione del tempio — Temür buqa, Yan buqa e Qingtong — sono nominati due volte nel testo. Ma Temür buqa non aveva ancora il titolo di 'Re di Huai' nel 1365[107], e Qingtong era stato nominato 'Vice Primo Ministro della

---

[103] Chen Shu 1982: p. 79. Il termine 'dadu' (grande capitale) riferito alla capitale Liao, Yanjing, è attestato da un'epigrafe del 1107, ma si tratta in questo caso di un termine generico e non del nome proprio attribuito alla capitale dagli Yuan: difficilmente sarebbe potuto comparire nel titolo di una stele Liao come coordinata geografica di riferimento (Tang Gengsheng 1998: p. 61).

[104] Chen Shu 1982: p. 79.

[105] Sulle date di nascita e di morte di Huang Jin non possono sussistere dubbi, perché vengono riportate senza eccezioni da diverse fonti documentarie ed epigrafiche dell'epoca. Per un'analisi approfondita vedere Tang Gengsheng (1998: p. 62).

[106] Per un'analisi approfondita dei titoli di Huang Jin vedere Tang Gengsheng (1998: pp. 62-63).

[107] Xu Pingfang (1992: p. 188) ritiene che la *Storia degli Yuan* sia in errore e che la stele sia più affidabile. Ma Tang Gengsheng (1998: p. 63) replica che la data 1367 per l'attribuzione del titolo compare in due brani separati della *Storia*, fatto che la renderebbe fonte più certa della stele.

Provincia dello Shaanxi' solo alla fine del 1365, mentre la stele è stata eretta all'inizio dell'anno. Come poteva appellarsi 'Primo Ministro' prima della nomina formale? Per quanto riguarda Yan buqa, egli è menzionato in un solo brano della *Yuan shi* relativo alla fine della dinastia, e nello stesso brano figurano proprio Temür buqa e Qingtong. Il compilatore del testo doveva avere una certa dimestichezza con la *Storia degli Yuan*, e si era forse ispirato in particolare al paragrafo dove vengono menzionati contemporaneamente i tre personaggi.

4. L'ufficio di governo 'Jinyiwei' cui apparteneva uno dei committenti principali, il funzionario militare Gao Rongtai menzionato nell'ultima riga del testo, fu fondato soltanto nel 1382 (in epoca Ming), e quindi non potrebbe a rigore comparire su un'iscrizione Yuan.

Entrambe le epigrafi presentano forti somiglianze, sia come forma, struttura e sequenza del testo, sia come fatti narrati: titoli e compilatori dell'iscrizione, introduzione di tipo religioso, presentazione di un monaco che trova un vecchio tempio abbandonato e decide di ristrutturarlo, date d'inizio e termine dei lavori, forma del nuovo tempio e sua celebrazione, data di costruzione della stele, lista dei committenti e nome dell'artigiano incaricato, ecc. Tutto lascia pensare ad un unico compositore per tutte e due le iscrizioni.

Infine, ad un esame autoptico, il confronto tra le quattro iscrizioni ha permesso di ravvisare una certa uniformità di stile dei caratteri e calligrafia, che rafforzano l'ipotesi di un unico esecutore. A sostegno di questa interpretazione, si rileva come la disposizione spaziale e la sequenza dello scritto sulla superficie della stele presenti un andamento disomogeneo. È proprio come se una stele preesistente, con lunga epigrafe, fosse stata levigata e poi reincisa con un'iscrizione più breve.

Da queste osservazioni sembra credibile che in epoca Ming le iscrizioni originali Liao e Yuan sul fronte delle due stele siano state asportate e poi reincise, con le evidenti lacune e omissioni nella forma e nei contenuti che sono giunti fino a noi. La conclusione più plausibile è che entrambe le stele siano state riscritte per iniziativa del monaco Dejing e scolpite dall'artigiano Zhang Bao sulla base delle iscrizioni originali Liao e Yuan. Sul retro delle stele è stato aggiunto l'elenco dei donatori che avevano finanziato l'opera.

Partendo da questo punto fermo, si aprono altre questioni.

Se tutte le iscrizioni non sono antecedenti al 1535, come valutare i fatti narrati? Condivido solo in parte le conclusioni di Tang Gengsheng (1998: p. 63), che considera le due stele dei semplici falsi di epoca Ming. La situazione è a mio parere leggermente più complessa.

Anche se ci troviamo in presenza di fonti epigrafiche non originali, esse ricalcano sicuramente in qualche misura gli originali dei secoli X e XIV. Le iscrizioni 'Liao' e 'Yuan', così come quelle dichiaratamente Ming sul retro delle due stele, non possono essere accantonate come fonti totalmente inaffidabili. Sicuramente alcuni dei contenuti sono mutati nel corso della reiscrizione, ma altri no. È quasi impossibile, senza il supporto di ulteriore materiale documentario, verificare gli uni e gli altri.

Tuttavia, il fregio della stele Yuan dove compare il simbolo della croce è quasi sicuramente originale: nel 1535 sono state levigate le iscrizioni precedenti, ma la lastra utilizzata era la stessa e la parte superiore non è stata ritoccata. Il fregio con croce nestoriana è dunque autentico e, assieme ai due blocchi con croci e scritte siriache conservati a Nanchino, costituisce la prova tangibile di una fase nestoriana del sito. Ma dai contenuti delle iscrizioni risulta che agli inizi dei Liao il Chongshengyuan era un tempio buddhista e non aveva niente di nestoriano. Anche lo Shizisi ristrutturato fra il 1358 e il 1363 era un tempio buddhista. Fondamentalmente, la planimetria del tempio Yuan è simile a quella descritta nella stele Liao, soltanto in scala più grande. Se i templi di entrambe le fasi erano di culto buddhista, come interpretare allora il ritrovamento di croci sul sito?

L'unico accenno testuale di tipo vagamente cristiano, nell'iscrizione 'Yuan', è quello della croce luminosa che compare al monaco Jingshan nella visione, e che sembra aver ispirato il nome di 'Tempio della Croce'[108]. Questa croce era dunque scolpita sul *chuang*, oggi scomparso, vicino al quale egli si era assorto in meditazione? Oltre alle croci sui blocchi e a quella sul pilastro scomparso, erano presenti altre croci nel monastero in rovina? L'ipotesi sostenuta da Xu Pingfang (1992: p. 188), e che al momento appare la più plausibile, è che la fase nestoriana del monastero sia da collocarsi nei quattro secoli trascorsi fra la distruzione del tempio Liao e la sua ricostruzione alla fine degli Yuan. Il monaco Jingshan proveniva da una potente famiglia, e fra i finanziatori della ricostruzione compaiono alcuni dei nomi più importanti del governo alla fine della dinastia Yuan, che potevano chiedere direttamente all'imperatore la dedica

---

[108] Moule (1933: p. 117) fa acutamente notare che il vocabolo *shizi* ('croce') in cinese può anche significare 'il carattere dieci' (che ha la forma di una croce) o 'dieci caratteri'. Dieci caratteri sono esattamente quelli pronunciati dallo spirito, e allora ci si pone il dubbio: era una croce o erano i dieci caratteri a risplendere? Siamo in presenza di un 'Tempio della Croce' o di un 'Tempio dei Dieci Caratteri'? Anche se la questione è lecita, lo stesso Moule ammette che sia la presenza sul sito delle croci scolpite sia la natura per niente ritmica e pregnante delle dieci parole pronunciate dallo spirito sono prove a discapito dell'interpretazione dei 'dieci caratteri'.

per il nuovo monastero. Con il patrocinio di personaggi tanto importanti, e con il benestare dell'imperatore in persona, Jingshan non avrebbe certo avuto alcuna difficoltà a trasformare un monastero cristiano in un tempio buddhista. D'altro canto Temür buqa, la cui bisnonna Soyorghaktani[109] era una fervente credente cristiana, avrebbe forse avuto un certo interesse nel mantenere almeno il nome cristiano del monastero e far scolpire il simbolo della croce sulla stele commemorativa. Anche se lui stesso probabilmente non era cristiano, la dottrina non gli era sicuramente estranea, e avrà forse voluto conservare qualche elemento cristiano nel nuovo contesto buddhista. Ricordiamo che Huang Jin, fra le varie opere, compilò anche l'albero genealogico della famiglia onguta nestoriana dei Ma[110]. Posto che sia stato veramente il compilatore del testo originario dell'iscrizione Yuan, egli certo non avrebbe potuto confondere elementi cristiani e buddhisti senza cognizione della loro diversità.

Secondo la nostra analisi, l'aver riconosciuto la non autenticità delle iscrizioni 'Liao' e 'Yuan' è paradossalmente un motivo in più per non sottovalutare la natura 'nestoriana' del sito. Immaginiamo i nostri benefattori del 1535, che, in un'epoca in cui il nestorianesimo era poco diffuso e formalmente vietato dal governo Ming, si trovano di fronte ad iscrizioni antiche poco leggibili in un tempio buddhista. Anche se le epigrafi Liao e Yuan avessero avuto dei rimandi al cristianesimo, credo del tutto naturale che, in fase di ricopiatura e di reiscrizione, essi abbiano potuto evitare di riportare concetti poco comprensibili e poco ortodossi in un contesto ormai completamente buddhista.

Il Tempio della Croce non compare nelle *Cronache della Contea di Fangshan* in epoca Ming, ma c'è una poesia Ming ad esso intitolata, riportata nelle *Cronache* del periodo di Kangxi (1662-1722)[111]. Si tratta di un componimento di Zheng Minyue, dal titolo *Su Shizisi shi* (*Poesia del soggiorno al Tempio della Croce*), nel quale l'autore racconta le sue sensazioni durante il pernottamento nei locali del monastero. La poesia è permeata di uno spirito triste in un contesto decadente, ma ci informa che il monastero (sicuramente buddhista) era abitato da monaci ed era ancora chiamato 'Tempio della Croce'[112].

---

[109] Suolu(he)tieni in cinese: madre di Mongka e Kubilai, di origini keraite. La sua biografia è contenuta nella *Yuan shi – Hou Fei er*, cap. 116 (Vol. X: pp. 2897-2898).

[110] Cf. Ch'en Yüan (1989: pp. 42-43).

[111] *(Kangxi) Fangshanxian zhi*, cap. 10. Poesia riportata in *Da gong bao* (1931).

[112] Purtroppo non sono riuscito a consultare una copia delle *Cronache* di Kangxi, e le fonti moderne non riportano la data del componimento. Non sappiamo perciò a quale periodo della lunga dinastia Ming risalga quest'ultima menzione al monastero prima della sua riscoperta agli inizi del secolo XX.

Peraltro, che le attività dei nestoriani nella zona non fossero cessate completamente con la caduta degli Yuan e la repressione Ming, è testimoniato da una scritta ad inchiostro sul monte Shijing del Fangshan: "Il monaco Chaoran del monastero nestoriano Qingshousi [...] viaggiò fino a ⍰ ⍰. Arrivò il giorno 29 dell'anno 3 Zhengtong (1438) [...]"[113]. Non sappiamo dove si trovasse il monastero nestoriano in questione, ma la scritta è una prova che nel 1438 c'erano ancora dei nestoriani che frequentavano la zona del Fangshan.

Se le notizie riportate dalle iscrizioni del Tempio della Croce sull'origine Jin del monastero e sui restauri Tang, Liao e Yuan sono veritiere, e non abbiamo al momento prove che dimostrino il contrario, potremmo essere in presenza di un sito che, se adeguatamente scavato, non solo restituirebbe importanti informazioni sui monasteri nestoriani medievali in Cina, ma fornirebbe anche uno spaccato millenario dell'architettura monastica buddhista. In Cina, se si esclude il Xinjiang, non sono state effettuate finora indagini archeologiche sistematiche su templi buddhisti così antichi.

Bibliografia

Beijing – Zhongguo 1987 = Beijing tushuguan jinshi zu 北京圖書館金石組 – Zhongguo fojiao tushu wenwuguan shijing zu 中國佛教圖書文物館石經組: *Fangshan shijing tiji huibian 房山石經題記匯編 (Collezione di titoli dei sûtra [incisi] su pietra a Fangshan)*. Shumu wenxian chubanshe 書目文獻出版社, Beijing, 1987.

Burkitt, Francis Crawford: A new nestorian monument in China, *Journal of Theological Studies*, 22. Oxford, 1921, p. 269.

Chen Shu 陳述: *Quan Liao Wen 全遼文* (*Raccolta completa di testi Liao*). Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing, 1982.

Ch'en Yüan: *Western and Central Asians in China under the Mongols*. Steyler Verlag – Wort und Werk, Nettetal, 1989.

Clément, Philibert: La Pagode de la Croix, *Bulletin Catholique de Pékin*, 9. Beijing, Novembre 1922, pp. 421-428.

Clément, Philibert: Les croix et les stéles de Che-tze-seu, *Bulletin Catholique de Pékin*, 10. Beijing, Juin 1923, pp. 218-224.

Da gong bao 1931 = Articolo non firmato: Fangshanxian shizi shike xiangji 房山縣十字石刻詳記 (Note accurate sulle sculture delle croci nella Contea di Fangshan), *Da gong bao 大公報*, 195. Tianjin, 5 October 1931, p. 10.

Fangshanqu zhi 房山區志 (Cronache della Regione di Fangshan), ed. Beijing Fangshanqu zhi bianzuan weiyuanhui 北京房山區志編纂委員會. Beijing Chubanshe 北京出版社, Beijing, 1999.

---

[113] Brano riportato parzialmente da Zeng Yigong (1959: p. 20). Per la trascrizione completa fare riferimento a Beijing – Zhongguo (1987: p. 76).

Fangshanxian zhi 房山縣誌 *(Cronache della Contea di Fangshan)*, ed. Gao Shuguan 高書官. 8 voll., Jingzhao gongli di yi gongchang 京兆公立第一工廠, Beijing, 1936.

Frédéric, Louis: *Les Dieux du Bouddhisme — Guide iconographique*. Flammarion, Paris, 1992.

Guoli 1931 = Guoli Zhongyang Yanjiuyuan 國立中央研究院: *Guoli Zhongyang Yanjiuyuan ershi niandu zong baogao* 國立中央研究院二十年度總報告 (*Relazione generale dell'Accademia Sinica per l'anno 20 [della Repubblica]*). Zhongguo kexue tushu yiqi gongsi 中國科學圖書儀器公司, Shanghai, 1931.

Irving, Cristopher: A Chinese 'Temple of the Cross', *New China Review*, I, 5. Shanghai, October 1919, pp. 522-533.

Moule, A. C.: The nestorians in China, *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1933, pp. 116-120.

Qiu Shusen 邱樹森: *Zhongguo lidai zhiguan cidian* 中國歷代職官次辭典 (*Dizionario dei funzionari delle dinastie cinesi*). Jiangxi jiaoyu chubanshe 江西教育出版社, Nanchang, 1998.

Saeki, P. Y.: *The Nestorian Monument in China*. London, 1916.

Saeki, P. Y.: *The Nestorian documents and relics in China*. Maruzen Company ltd., Tōkyō, 1951.

Schurhammer, G.: Der 'Tempel des Kreuzes', *Asia Major*, V. Lipsiae, 1930, pp. 247-255.

Tang Gengsheng 湯更生: Beijing Fangshan Shizisi Liao Yuan bei zhiyi 北京房山十字寺遼元碑質疑 (Dubbi sulle stele Liao e Yuan del Tempio della Croce, Fangshan, Pechino), *Beijing tushuguan guankan 北京圖書館館刊*, 1. Beijing, 1998, pp. 61-64.

Vergara Caffarelli, Paola: Monumenti nestoriani dal Mediterraneo alla Mongolia, in *I Mongoli dal Pacifico al Mediterraneo*. ECIG, Genova, 2004, pp. 11-28.

Xu Pingfang 徐蘋芳: Yuan Dadu Yelikewen Shizisi kao 元大都也里可溫十字寺考 (Studio sui 'Templi della Croce' cristiani nella Dadu di epoca Yuan), in *Zhongguo kaoguxue yanjiu — Xia Nai Xiansheng kaogu wushi nian jinian lunwen ji — yi 中國考古學研究-夏鼐先生考古五十年紀念論文集-一 (Ricerche sull'archeologia della Cina — Raccolta di saggi per commemorare cinquant'anni di archeologia del Sig. Xia Nai — vol. 1)*. Wenwu chubanshe 文物出版社, Beijing, 1986, pp. 309-316.

Xu Pingfang 徐蘋芳: Beijing Fangshan Shizisi Yelikewen shike 北京房山十字寺也里可溫石刻 (Sculture cristiane del Tempio della Croce a Fangshan, Beijing), *Zhongguo wenhua 中國文化*, 7. Beijing, 1992, pp. 184-189.

Yuan Shi 元史 *(Storia degli Yuan)*, di Song Lian 宋濂 (1310-81). Ed. 15 voll., Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing, 1976.

Zeng Yigong 曾毅公: Beijing shike zhong suo baocun de zhongyao shiliao 北京石刻中所保存的重要史料 (Importante materiale storico preservato nelle sculture di Pechino), *Wenwu 文物*, 9. Beijing, 1959, pp. 16-20.

Glossario dei termini cinesi

Amituo	阿彌陀
Anhui	安徽
Bi	必
Cao	曹
Chaichang	柴廠
Chaoran	超然
Chechang	車廠
Chongrensi	崇仁寺
Chongshengsi	崇聖寺
chuang	幢
cun	村
ci	祠
Denggaojie	登高節
dian	店
dou	斗
Fangshan	房山
gang	崗
Gaozu	高祖
Gengshen	庚申
Guandi	關帝
Guanyin	觀音
Huai	淮
hui	惠
Hanlin Shijiangxueshi	翰林侍講學士
Jidusi	濟渡寺
Jiajing	嘉靖
jian	間
Jiangsu	江蘇
Jin	晉
Jingjiao shike	景教石刻
Jingsong	靖嵩
jiu	舊（旧）
Kangli	康里
Kangxi	康熙
kou	口
Lai	來
li	里
Liao	遼
Luzhou	廬州
Ma	馬
Ming	明
pu	普
Puxian	普賢
Qing	清
Qingshousi	慶壽寺
Quan	全
qun	裙
Renzi	壬子
san	三
Sanpen	三盆
Shaanxi	陜西
Shen	神
Shi	石
Shijing	石經
Shitousi	石頭寺
Shizi Chanlin	十字禪林
Shizisi	十字寺
shuanggou	雙鉤
Shundi	順帝
si	寺
Song	宋
Suan	算
Sui	隋
Suolu(he)tieni	唆魯(和)帖尼
Tang	唐
Tian'anmen	天安門
Tianwang	天王
Tongzhi Jingyanshi	同知經筵事

Tuohuan	脫歡	Yuan	元
Wang	王	zhen	真
Wenshu	文殊	Zheng Minyue	鄭民悅
Wumen	午門	Zhengtong	正統
Wuwu	戊午	Zhizheng	至正
Wuzong	武宗	Zhongshusheng	中書省
Xi	璽(玺)	Zhou	周
Xi'an	西安	*zhuang*	莊
Yanjing	燕京	Zhuozhou	涿州
yi	宜	Zuo Chengxiang	左丞相
Yingli	應歷		

trivelpark@hotmail.com Marco Guglielminotti Trivel

SUMMARY

The "Temple of the Cross" in the Fangshan region, near Beijing, drew the interest of Western scholars since its rediscovery in 1919, but the published materials are still incomplete. This paper makes a summary of our present knowledge of the site, leaving the discussion about the stones sculptures with Syriac inscriptions to a further article to be published in the next number of OCP by P. G. Borbone.

The present work deals mainly with the two stelae discovered on the site, the so-called 'Liao' and 'Yuan' stelae, presenting for the first time the complete transcription of the donors' list on the back side of both of them and a translation proposal of all the four texts. Balancing the written evidence with the personal on-site observation and related historical sources, the author tries to give a new perspective on the history of the site. Though not rejecting the belief of the 'Temple of the Cross' as a former Nestorian settlement, he deems that both the 'Liao' and 'Yuan' stelae have been polished and rewritten in the XVI century, and thus the text we read today is not a reliable source when dealing with a 'Christian phase' of the site.

Sanela Mušija

Le fonti della «Dottrina cristiana» breve di Matija Divković

1.

Il disegno della Chiesa postridentina che si prefiggeva di trovare un volgare comprensibile da parte di tutti i cattolici di oltre Adriatico, diede impulso alla produzione di diversi testi di carattere religioso in una *lingua communis* individuata nello štokavo bosniaco. La provincia francescana della Bosnia Argentina si trovava, all'inizio del secolo XVII, sotto la dominazione ottomana e comprendeva, oltre alla Bosnia e all'Erzegovina, anche la Dalmazia e la Slavonia. In tutta quest'area si sviluppò un tipo di letteratura didattico-morale, scritta nella lingua del popolo, che si rifaceva proprio alle opere della letteratura postridentina, scritte invece in latino e in italiano (Kuna 1977: 373-374). Composta da tre volumi stampati tra il 1611 e il 1616, l'opera di Matija Divković (Jelaške 1563 – Olovo 1631) nacque nello spirito della Controriforma proprio in quest'area slava, e dunque fa parte a tutti gli effetti della letteratura religiosa postridentina[1].

Oggi sappiamo con certezza che la *Dottrina cristiana* breve di Divković fu composta sul modello di due dottrine italiane, opere di due gesuiti — il cardinale Roberto Bellarmino e Iacomo Ledesma —, sebbene la vera natura del suo rapporto con i testi originali fino ad ora non sia stata chiarita del tutto. In realtà, dell'identificazione delle fonti della *Dottrina* breve divkoviciana si sono occupati due noti filologi, Đorđe S. Đorđević e Vjekoslav Štefanić. Đorđević ha iniziato tale lavoro e ha stabilito che i due testi italiani sono le fonti utilizzate da Divković; il secondo ha scoperto le prime due traduzioni croate dei catechismi dei summenzionati gesuiti e ha concluso che Divković si

---

[1] *Nauk karstianski za narod slovinski* (Dottrina cristiana per il popolo slavo, 1611), noto anche come "veliki Nauk" ("Dottrina grande") e *Sto čudesa aliti zlamenia blažene, i zlavne Bogorodice, i divice Marie* (I cento miracoli della beata e gloriosa Madonna, la Vergine Maria, 1611); *Besiede* (Sermoni, 1616); *Nauk karstianski* (Dottrina cristiana, 1616), noto anche come "mali Nauk" ("Dottrina piccola"). Tutti e tre i volumi furono pubblicati a Venezia per mano del loro stesso autore, che realizzò personalmente i tipi utilizzati per la stampa.

OCP 71 (2005) 461-490

servì di esse per la stesura della propria opera[2]. Štefanić mise a confronto la traduzione croata anonima dell'opera di Ledesma e la parte ad essa corrispondente della *Dottrina* divkoviciana, concludendo che Divković non tradusse dall'italiano questa parte, bensì riprese quasi alla lettera la traduzione già esistente. In seguito, rinvenendo la traduzione croata della *Dottrina christiana breve* del cardinale Bellarmino, Štefanić aprì nuove prospettive nello studio della *Dottrina* breve divkoviciana, poiché fino ad allora si era pensato che Matija Divković fosse stato il primo traduttore di tale opera bellarminiana in area croata e bosniaca (Đorđević 1896: 174-178). Nei suoi due saggi Štefanić si è preoccupato innanzitutto di stabilire il rapporto tra le due traduzioni croate e il catechismo divkoviciano (Štefanić 1938a: 31; 1938b: 14-15), presentando in uno schema i brani del catechismo di Divković parallelamente ai brani delle due traduzioni croate e non ai testi originali. In realtà, anche se lo studioso croato ha messo bene in evidenza i capitoli chiaramente ripresi dai due modelli italiani, dalla succitata comparazione l'origine e la natura di alcune parti della *Dottrina* breve divkoviciana non sono sempre chiare. In alcuni casi Štefanić non sottolinea le contaminazioni nel testo divkoviciano tra i due modelli (per esempio, a proposito dei capitoli *Od grieha* e *Od rožaria* egli attribuisce i loro contenuti al solo modello bellarminiano); nel caso del capitolo *Od zapoviedi Svete Maike Carkve*, egli lo fa giustamente risalire al modello ledesmiano, con l'eccezione del quinto comandamento, per il quale crede di trovare riscontro solo nel modello bellarminiano[3]. Infine, anche se lo studio di Štefanić potrebbe essere considerato esauriente per quanto riguarda la parte del catechismo divkoviciano corrispondente al modello di Ledesma, riguardo alla parte dello stesso catechismo risalente al modello bellarminiano rimangono invece vari interrogativi insoluti; dalla comparazione di Štefanić emerge che la parte della *Dottrina* di Divković di

---

[2] La prima di tali traduzioni è anonima (*Dottrina christiana*, 1578), mentre la seconda è opera del gesuita spalatino Aleksandar Komulović (*Nauk karstjanski kratak*, 1603). Una copia del primo testo è conservata presso la Biblioteca Casanatense di Roma; presso la Biblioteca Apostolica Vaticana è invece conservato un esemplare della traduzione komuloviciana. Si noti che la traduzione anonima presenta le caratteristiche linguistiche dell'area ragusea.

[3] Sia nel secondo saggio del 1938 sia in quello del 1940 Štefanić sottolinea che il testo di Ledesma non contiene il quinto comandamento, "Pagar le decime". Probabilmente l'esemplare della *Dottrina* ledesmiana utilizzato dallo studioso era mutilo, poiché in tale opera in realtà è contenuto anche questo comandamento, cfr. Štefanić 1938b: 14 e 1940: 85. È più difficile invece seguire il confronto tra i tre testi quando l'autore parla delle singole pagine, poiché egli segue una delle edizioni del 1698 della *Dottrina* breve divkoviciana, nella quale la numerazione delle pagine non corrisponde a quella dell'*editio princeps*.

ascendenza ledesmiana è una rielaborazione, mentre la parte ripresa dal modello di Bellarmino è una traduzione libera.

Il lavoro di Štefanić sul rapporto intercorrente tra la *Dottrina breve* di Bellarmino e le sue traduzioni slave meridionali è stato ripreso da Darija Gabrić-Bagarić (1982: 115-130). Comparando le opere di Komulović, di Bartol Kašić e di Divković composte sul modello bellarminiano e considerandole tutte delle traduzioni, questa studiosa ha concluso, tra l'altro, che il testo divkoviciano è più esattamente una traduzione del catechismo italiano eseguita con un occhio rivolto al testo del suo predecessore, Komulović[4]. Sebbene il lavoro della Gabrić-Bagarić rappresenti un'attenta analisi comparata delle tre dottrine slave, soprattutto dal punto di vista della loro lingua, esso ha, a mio avviso, una lacuna consistente nella mancata analisi linguistica comparata con il testo originale bellarminiano.

Partendo dalle conclusioni tratte nei precedenti studi, l'analisi qui proposta si concentra sulla parte del catechismo divkoviciano ripresa da Bellarmino, occupandosi di quella ripresa da Ledesma in maniera parziale e solo al fine di comprendere meglio il procedimento compositivo del nostro autore.

Come si è accennato, la *Dottrina* breve di Divković fu composta seguendo i due modelli italiani, che furono tuttavia ripresi tramite le loro traduzioni croate. In essa l'autore ha contaminato i contenuti e le strutture dei due catechismi italiani, e ha dato all'opera una propria impronta aggiungendo delle parti — seppur poche — che riprese e rielaborò anche seguendo la propria *Dottrina* lunga del 1611[5]. Dunque si può affermare che, in base ai modelli utilizzati, il catechismo divkoviciano sia formato idealmente non da due, bensì da tre segmenti che si intrecciano variamente tra loro.

Se gli studi precedenti hanno definito le parti della *Dottrina* divkoviciana composte sul modello di Bellarmino come una traduzione libera realizzata con l'aiuto della traduzione croata, dall'analisi comparata di tali parti del catechismo e delle rispettive fonti emerge un testo ben più complesso di una traduzione. Infatti, la sua struttura è

[4] "Postoji određena doza sličnosti između Komulovića i Divkovića, koja može značiti da je Divković pri prevođenju sa originala zagledao u Komulovićev prijevod kad god mu se za to ukazala potreba, bilo zbog teškoća u tumačenju pojedinih dijelova, bilo iz čisto jezičkih razloga" (trad.: "Tra Komulović e Divković c'è una determinata dose di somiglianza, la quale può significare che mentre traduceva dall'originale Divković abbia guardato la traduzione di Komulović ogniqualvolta ne sentisse il bisogno, sia per difficoltà nell'interpretazione di alcune parti, sia per ragioni puramente linguistiche"), Gabrić-Bagarić 1982: 118.

[5] Già Đorđević (1896: 12) suggerì che probabilmente alcune parti della *Dottrina* breve hanno come modello la *Dottrina* lunga dello stesso autore.

di tipo bellarminiano, ma corrisponde più precisamente a quella della traduzione di Komulović, mentre lo sfondo linguistico-contenutistico subisce forti influssi da parte di tutti gli altri testi in questione, allontanandosi frequentemente dallo stesso originale di Bellarmino. Nel catechismo divkoviciano rinveniamo così dei brani che non trovano riscontro nel modello italiano. Si tratta di aggiunte, sia lessicali sia sintattiche, fatte da Divković ricorrendo soprattutto a due testi: la traduzione di Komulović e la sua stessa *Dottrina* lunga. Gli elementi lessicali e sintattici di queste due opere sono presenti in tutta la parte della *Dottrina* breve divkoviciana composta secondo il modello bellarminiano. Ciò non sorprende affatto. La *Dottrina* lunga di Divković, oltre ad avere la medesima natura tematica della *Dottrina* breve dello stesso autore, è anche precedente a quest'ultima; in tal modo il suo influsso, soprattutto lessicale, è facilmente spiegabile.

Inoltre, un altro dato rilevante è che non intercorre lo stesso rapporto linguistico-contenutistico tra tutti i brani della parte analizzata del catechismo e il testo originale. La maggior parte della *Dottrina* divkoviciana rispecchia abbastanza fedelmente i contenuti dell'originale e, nonostante vi siano degli ampliamenti, non si allontana dal modello italiano in maniera sufficiente da apparire come un rifacimento libero, mentre un'altra parte si presenta come una rielaborazione-compilazione in cui i legami con il testo di Bellarmino si perdono quasi del tutto in seguito alla contaminazione di più fonti, ossia Komulović, la traduzione croata del 1578 della *Dottrina* di Ledesma e la *Dottrina* lunga del nostro autore. Considerando questo aspetto particolare del catechismo divkoviciano, è stato possibile dividere i segmenti presi in esame in due gruppi. Il primo gruppo, corrispondente alla parte più grande del catechismo e caratterizzato da una maggiore fedeltà contenutistica al modello, comprende i seguenti capitoli: **Дрꙋго истомаѵение диевованиа поѵтованога Господина Роберта Белармина** (pp. 327-335); **Ѿфрꙋгиех стварих, коесꙋ потребне карстианинꙋ. Тоиест Ѿ ꙋфаниа.** (pp. 337-346); **Ѿ крепостих Божаиствениех, и стожерниех.** (pp. 373-377); **Ѿ гриеха.** (pp. 379-381); **Ѿ сефам гриехаа главниех, коисꙋ каконоти врꙋтчи, и главе Ѿ свиех осталиех гриехаа.** (p. 382); **Ѿ ѵетирꙋх напоконӂиех.** (pp. 384-385).

Il secondo gruppo comprende invece i capitoli: **Ꙋ кратꙋ истомаѵение Ѿ заповиефих.** (pp. 356-363); **Ѿ сефам посветилища истомаѵение.** (pp. 368-373); **Ѿ фиела милосарфиа.** (pp. 378-379); **Ѿ гриехаа, коисꙋ противва фꙋхꙋ Светомꙋ.** (p. 383); **Ѿ гриеха, кои ищꙋ осветꙋ Ѿ Бога.** (p. 384); **Ѿ рожариа, ꙋ комꙋсе зфаржи живот Исꙋсов.** (**Отаиства рафосна.**; **Пет отаиствих Болиезнивиех.**; **Третие пет отаиствих славниех.**, pp. 385-387).

Come è stato sottolineato in precedenza, la maggior parte del testo divkoviciano corrisponde al modello bellarminiano (Gabrić-Bagarić 1982: 116). Tuttavia, dalla comparazione dei due testi emerge che nella *Dottrina* breve divkoviciana non viene riportato tutto il catechismo bellarminiano, bensì soltanto nove capitoli, non ripresi, tra l'altro, integralmente[6]. Inoltre i titoli dei suoi capitoli sono spesso creazioni *ex novo* dell'autore aventi lo scopo di introdurre in modo più preciso i loro contenuti (**дрȣго истмаѵєнис вирована поѵтованога Господина Робєрта Бєлармина**, p. 327, oppure **ȣ кратκȣ истомаѵєниє ѿ заповиєдих**, p. 356). D'altro canto, i titoli di alcuni capitoli corrispondono perfettamente all'originale (**ѿ крєпостих Божаиствєниєх, и стожєрниєх**, p. 373, oppure **ѿ гриєха**, p. 379, che corrisponde ai seguenti capitoli italiani: *Delle virtù Theologali, & Cardinali*, p. 30, e *De i peccati*, p. 34). I titoli in italiano riprendono il complemento di argomento latino, costruito con la preposizione DE + caso ablativo. Divković rende il complemento di argomento alla latina tramite la costruzione *od* + caso genitivo[7].

Le risposte del discepolo nel testо divkoviciano non hanno sempre lo stesso numero di periodi oppure non hanno lo stesso tipo di proposizioni subordinate rispetto al modello bellarminiano ("**Такоисꙑ на виєрȣиєм, фа на сваρси свиєта, на сȣфꙉии фан васколик нарофь ѵовиєѵански има ȣскарнȣти примивши свиколичи иста тиєлєса, коиасȣ прие имали. Тоиєст свакиꙉє ѵовиєк на сȣфꙉии фан ȣзєти своиє исто тисло, коєиє имао, фоклєис био на овомȣ свиєтȣ, и ȣ комȣиє ȣмаро, и пошао со овога свѥта. И овоꙉє бити по вољи, и крєпости Божиои, комȣ ниє ниєфна ствар нєȣзможна.**", p. 334; "**Нєст они, коисє ѵини протива вољи, и љȣбави Божиои; и протива искарнꙉємȣ. И зовєсє смартни, зашто ȣзима живот фȣховни; и ови живот фȣховни, ниє фрȣго; нєголи милост Божиа.**", p. 380)[8].

---

[6] Dei quattro capitoli principali di Bellarmino, cioè *Del Credo*, *Del Pater noster e dell'Ave Maria*, *De i Commandamenti* e *De' Sacramenti*, Divković omette di regola le domande introduttive e inserisce nella propria *Dottrina* le parti dei capitoli in cui sono spiegate le verità della fede cattolica (cfr. pp. 327, 339, 356, 368 del testo divkoviciano).

[7] La resa del complemento di argomento italiano nei titoli con la preposizione *od* + caso genitivo non caratterizza solo la *Dottrina* breve divkoviciana, bensì anche le due traduzioni croate e la *Dottrina* lunga.

[8] I brani divkoviciani citati corrispondono a quelli bellarminiani riportati qui. Le risposte del discepolo nel testo di Bellarmino sono composte sempre da uno o due periodi a carattere prevalentemente ipotattico ("Io credo, che alla fine del Mondo tutti gli huomini hanno a risuscitare, ripigliando i medesimi corpi, che prima havevano: et questo per virtù di Dio, al quale non è cosa alcuna impossibile", pp. 14-15; "E' quello, che si commette contra la Carità di Dio, o del Prossimo. Et si dice mortale, perché priva l'anima della sua vita spirituale: che è la grazia di Dio", p. 34). Qui, come farò

A grandi linee, il procedimento seguito da Divković nel comporre il suo catechismo è il seguente: egli riporta il testo-modello senza preoccuparsi troppo di rispecchiarne fedelmente tutti gli elementi della sintassi, mentre si sforza di renderlo più comprensibile, ricorrendo a vari ampliamenti, sia lessicali sia sintattici. Soprattutto i primi, in confronto al testo originale, appaiono quasi superflui, perché spesso si riducono semplicemente alla resa di un termine italiano (un sostantivo, un aggettivo oppure un verbo) con due o più sinonimi o quasi sinonimi; d'altro canto, proprio aggiunte ed ampliamenti simili danno al testo divkoviciano un tono discorsivo e popolare, il che diventa la principale peculiarità di questo catechismo.

Il capitolo **дрꙋго истомачение пиероданиа поутоданога Госпофина Ромерта Пелармина** è l'unico punto del testo in cui Divković indica direttamente l'autore di cui si è servito per redigere il proprio catechismo. Nel capitolo in questione sono presenti influssi del lessico e della sintassi italiani; tuttavia la loro origine è difficilmente riconducibile al testo bellarminiano. Per quanto riguarda il lessico, si tratta di due parole, ovvero un sostantivo (*limbo*) e un participio (*frustan*). Nel primo caso, si potrebbe trattare di un prestito diretto da Bellarmino, ma quest'ipotesi rimane molto incerta visto che la parola *limbo* si ripete di regola anche nella *Dottrina* lunga divkoviciana[9]. Invece, nel caso del participio passivo *frustan*, il testo bellarminiano non si presta affatto come possibile fonte per quello divkoviciano; Bellarmino (1601: 12) ha come participio passato del verbo "flagellare" *flagellato*[10] e quindi l'origine di tale prestito in Divković va cercata altrove. Nell'omonimo articolo del *Credo* della *Dottrina* lunga divkoviciana (Divković 1611: f. 62v) questo italianismo appare in un'altra forma, come aoristo della 3ª pers. pl. – *frustaše*. In entrambi i casi si tratta dell'integrazione morfologica di un prestito dal verbo italiano "frusta-

anche in seguito, riporto i brani corrispondenti della traduzione komuloviciana, che segue fedelmente l'originale (mi servo della trascrizione di Štefanić, che ho confrontato con il testo dell'esemplare vaticano, correggendone alcune piccole imprecisioni): "Ja viruju, da na konac sfita vas narod človičaski ima uskrsnuti prijamši sfi ista telesa, koja prija imihu, i ovo po kriposti Boga, komu nije stvar nikoja, neuzmožna", p. 10; "Oni, koji se čini protiva ljubavi Božjoj, ili Iskarnjega; i zove se Smartni, zašto uhiljuje dušu života nje duhovnoga, ki jest milost Božja", p. 32.

[9] Komulović ha la forma *limb*, presente anche in altri autori čakavi dei secoli XVI e XVII, e non la forma divkoviciana *limbo*, attestata, invece, in alcuni testi croati a partire dal XV secolo.

[10] Komulović, invece, ha il participio passivo *tepen*.

re", già presente in testi di autori dalmati e ragusei a partire dal secolo XV[11].

Per quanto riguarda l'influsso della sintassi italiana, i fenomeni qui osservabili sono stati individuati già nelle altre tre opere di Divković (Kuna 1977: 378-381); quello più evidente è la resa della proposizione finale implicita — espressa in italiano con la costruzione *per* + infinito — tramite la costruzione *za* + infinito. Per esempio:

B. "Io credo, che Giesù Cristo, *per ricomprare* il Mondo [...]" (p. 12)
K. "Ja viruju [...] *za odkupiti*[12] sfit [...]" (p. 8)
D. "**На виерѹнем** [...] ***за ѿткѹпити*** **нароф лѫ̆ѹфски** [...]" (p. 329).

Questo italianismo sintattico si ripete ogniqualvolta in Bellarmino compaia la stessa costruzione (art. 4, art. 6); tuttavia, dal momento che lo stesso fenomeno si presenta parallelamente anche nella traduzione komuloviciana, esso non costituisce più una prova certa dell'influsso diretto del testo bellarminiano su quello del frate bosniaco.

Un altro italianismo sintattico presente in tutto il catechismo di Divković è la resa del complemento di argomento dopo i verbi *dicendi* e *sentiendi* tramite la costruzione *od* + caso genitivo al posto di *o* + caso locativo in corrispondenza della preposizione italiana *di*. Per esempio:

B. "Tutto quello, che principalmente, & espressamente si ha da credere *di* Dio, & *della* Chiesa sposa sua [...]" (pp. 10-11)
K. "Sfe ono, što navlastito, i sfakojako ima se virovati *od Boga*, i *od Crikve* njegove nevistice [...]" (p. 6)
D. "**Све оно, щосе истинто, и свакон ако има виеровати, и ѹзфарзѣати** ***ѿ Бога*** **и** ***ѿ Свете Маике Ҷаркве*****, Нѣѹсове зарѹчниче** [...]" (p. 327).

Mentre nel capitolo in questione il fenomeno sintattico divkoviciano corrisponde a quello di Komulović, nelle altre parti del testo sono presenti delle oscillazioni tra i due catechismi slavi, come vedremo in seguito.

Un altro esempio significativo dell'influsso della sintassi italiana nel capitolo in questione è dato dall'uso irregolare della costruzione *od* + caso genitivo, al posto del genitivo possessivo o qualitativo senza preposizione, per rendere il complemento di specificazione dell'italiano nei sintagmi nominali. Ciò crea un'oscillazione tra la forma rego-

[11] Cfr. la voce "frustati" nel *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, vol. III, JAZU, Zagreb 1887-1891, p. 76.

[12] Il corsivo nelle citazioni, qui e in seguito, è mio.

lare (genitivo senza preposizione) e quella irregolare (*od* + gen.), sebbene quest'ultima sia nettamente più rara. In Divković questo italianismo appare una volta sola e indipendentemente da Komulović (art. 8: B. "Signore *di tutte le cose*"; K. "Gospodin *sfih svari*"; D. "**Госпофин *ѿ свиєхколичисх стварих***"). Anche nel capitolo komuloviciano la stessa costruzione appare un'unica volta, cioè nella traduzione di un sintagma nominale con doppio complemento di specificazione (art. 10: B. "gli huomini *di figliuoli del demonio*"; K. "ljudi *od Sinov Djavla*"); si può dire quindi che egli traduca alla lettera, mentre Divković, al posto del primo complemento di specificazione, parafrasando, introduce una proposizione relativa ("**Ꙉлȣфи, коисȣсє сагрєшєнием ȣчинили *синови фиаволски***"), evitando in questo modo una costruzione poco chiara e utilizzando, al posto di *od* + due sostantivi al genitivo, un sintagma composto da un sostantivo al nominativo e un aggettivo possessivo. Negli altri casi in cui in Bellarmino appare il complemento di specificazione in sintagmi nominali, sia Divković sia Komulović ricorrono all'uso del genitivo possessivo senza la preposizione oppure utilizzano l'aggettivo possessivo al posto del genitivo.

A differenza di quanto accade nel capitolo *Del Credo* di matrice bellarminiana sia di Komulović sia di Divković, nella traduzione del capitolo *Credo* della *Dottrina* di Ledesma fatta dall'anonimo raguseo per rendere il complemento di specificazione nei sintagmi nominali troviamo molto frequentemente l'uso della costruzione *od* + caso genitivo al posto del semplice genitivo possessivo. È importante notare che nel corrispondente capitolo della sua *Dottrina*, cioè il *Credo* composto sul modello ledesmiano, Divković utilizza quasi sempre la costruzione *od* + genitivo, e che soltanto una volta, in merito al fenomeno citato, i testi di Divković e dell'anonimo raguseo divergono. Per noi sono importanti invece proprio i casi in cui i sintagmi nominali con il complemento di specificazione praticamente uguali dei due testi italiani sono resi in modo diverso nei due capitoli *Del Credo* della *Dottrina* divkoviciana; in quello di matrice bellarminiana si nota la convergenza con Komulović, mentre nel capitolo composto sul modello di Ledesma è evidente la convergenza con la traduzione dell'autore anonimo. Il primo caso in questione è il seguente:

1) B. "[...] la terza *persona della Santissima Trinità* [...]" (art. 8)
K. "[...] treto *sobstvo prisvetoga Trojstva* [...]"
D. "[...] **трєти *кип присвєтога троиства*** [...]";

2) L. "[...] la terza *persona della santissima Trinità* [...]" (p. 9)
An. "[...] treti kip *od* prisvetoga Trojstva [...]" (p. 8)
D. "[...] **трєти кип ѿ присвєтога троиства** [...]" (p. 325);

questo è invece il secondo caso:

1) B. "[...] la congregazione *di tutti* li fedeli Christiani [...]" (art. 9)
   K. "[...] skupšćina *svih* virnih karstjanov [...]"
   D. "[...] **скȣпна, и нефина *свиех* правовиерних карстиана** [...]";

2) L. "[...] la congregazione *de' fideli* Cristiani [...]" (p. 9)
   D. e An. sono uguali: "[...] **скȣп *ѿ виерних* карстиана** [...]" (D. p. 325, An. p. 9).

Vi sono tuttavia due casi (uno per ciascun capitolo) in cui Divković usa la costruzione *od* + caso genitivo per il complemento di specificazione italiano indipendentemente dai suoi predecessori. Sono invece più numerosi gli esempi, relativi al capitolo di matrice ledesmiana, in cui Divković, a differenza dell'autore anonimo, evita la costruzione con la preposizione e usa il semplice genitivo. In realtà, la costruzione *od* + genitivo fa parte della comune lingua della letteratura religiosa postridentina in area slava meridionale (Kuna 1977: 379), la quale subì un influsso sintattico notevole da parte delle fonti italiane e latine. Tale influsso si fece comunque sentire in maniera diseguale, come risulta dai testi considerati nel presente studio. In conclusione, vanno fatte due osservazioni: 1) l'oscillazione in Divković tra genitivo con e senza preposizione si spiega attraverso le due fonti utilizzate dall'autore nel rendere il complemento di specificazione italiano, per cui la frequentissima corrispondenza tra il testo divkoviciano e le traduzioni croate dimostra chiaramente quanto queste ultime siano state importanti nella composizione del catechismo del nostro francescano; 2) dal modo in cui si presenta, la succitata oscillazione mostra che comunque Divković, procedendo nella composizione dell'opera, tendeva a liberarsi della costruzione italianeggiante a favore di quella più propriamente slava.

Il capitolo divkoviciano *Del Credo* appare come una trasposizione ampliata del testo bellarminiano in cui si scorgono due tipi di interventi da parte di Divković. Da un lato abbiamo la resa di uno o due termini bellarminiani con più sinonimi o quasi sinonimi, dall'altro l'ampliamento del testo bellarminiano per mezzo di lessemi, sintagmi oppure frasi che non trovano riscontro in Bellarmino.

Per quanto riguarda quelle che potremmo definire le "doppie traduzioni" (ossia le dittologie) divkoviciane, va innanzitutto notato che nella stragrande maggioranza dei casi l'autore le realizza riprendendo i termini della traduzione komuloviciana e aggiungendo ad essi delle proprie scelte lessicali. Questi elementi lessicali che compongono il primo tipo di aggiunte nel capitolo preso in esame sono individuabili

innanzitutto nell'omonimo capitolo della *Dottrina* lunga divkoviciana.

B. "Io credo, che Giesù Cristo non solamente sia vero Dio [...]" (pp. 11-12)
K. "Ja viruju, da Isukrst ne samo jest pravi Bog [...]" (p. 7)
D. "**На виерѹием, *и истинито дарꙁим*, да Исѹкарст не само иест прави, *и истинити* Бог *Свемогѹћи*** [...]" (p. 329).

Tuttavia notiamo che quasi tutti gli articoli del capitolo *Vierovania* della *Dottrina* breve divkoviciana iniziano con lo stesso tipo di aggiunte: per rendere il sintagma verbale "io credo", l'autore usa le espressioni "ia vieruiem, i istinito daržim" oppure "ia temeljito vieruiem" o "ia istinito vieruiem, i temeljito daržim". L'origine di tali aggiunte è spiegabile confrontando gli articoli analizzati del catechismo breve di Divković con i corrispondenti articoli del catechismo lungo, nei quali si ripetono gli stessi sintagmi.

Un secondo tipo di aggiunte presenti nel testo divkoviciano, cioè quelle che non trovano nessun riscontro nell'originale, sono dei veri ampliamenti lessicali, di tipo non sinonimico, che non cambiano bensì ampliano il significato del periodo bellarminiano:

B. "[...] & il terzo giorno, che fu la Domenica, risuscitò glorioso, & trionfante" (p. 12).
K. "[...] i treti dan, koji bi Nedilja, uskrsnu slavan, i Slavodobitnik" (p. 8).
D. "[...] **и трети дан *по смарти*, кои би *дан* недиеꙗла, *своиом властитом крепостиѹ* ѹскарнѹ *ѡ̂д мартвиех* славан; и славно добитван**" (p. 330).

I sintagmi e i sostantivi evidenziati sono degli ampliamenti dell'autore ripresi dall'articolo corrispondente — il quinto (f. 63r) — della sua *Dottrina* lunga; essi hanno una funzione esplicativa e danno al catechismo divkoviciano un tono più discorsivo. Altri ampliamenti con funzione "esplicativa" sono presenti nell'undicesimo articolo (p. 334) e nella seconda risposta del discepolo nell'articolo nono (pp. 332-333) del *Credo*. Nei casi citati si tratta di ampliamenti di contenuto fatti da Divković introducendo dei passi esplicativi composti da diverse proposizioni subordinate.

Nello stesso capitolo della *Dottrina* divkoviciana sono degne di nota, benché rare, anche le aggiunte lessicali che hanno una corrispondenza nella traduzione komuloviciana. Bisogna dire che Komulović, nella sua traduzione, ricorre di rado ad ampliamenti o raddoppiamenti lessicali; nel capitolo *Del credo* sono presenti solo due punti in cui l'autore spalatino fa delle aggiunte rispetto all'originale ed en-

trambe le volte Divković lo segue (B. pp. 13 e 15; D. pp. 331 rr. 11-13 e 334 r. 11; K. pp. 9 e 10). In questa parte del catechismo ci sono altri punti di convergenza con la traduzione komuloviciana; uno di essi è l'impiego di lessemi uguali da parte di entrambi gli autori nella resa di uno stesso termine italiano, che, tra l'altro, si ripete più volte in contesti identici (B. p. 11, art. 8; artt. 7 e 10; D. pp. 329 r. 1, 332 r. 2, 333 r. 21, 334 rr. 9-10 , 331 r. 15; K. pp. 7 e 9, artt. 7, 10 e 11).

Tuttavia, per capire quanto sia stato importante l'influsso della traduzione komuloviciana nella stesura di questo capitolo di Divković, bisogna porre in evidenza i punti in cui la traduzione dell'autore spalatino non è letterale, cioè non riprende parola per parola l'italiano, come spesso avviene, bensì presenta qualche peculiarità rispetto all'originale. Qui citeremo i casi in cui il testo divkoviciano e quello di Komulović contengono le identiche soluzioni traduttorie:

B. "Che vuol dire la *Communione de' Santi*?" (p. 14)
K. "Što će riti *sfetih općinu*?" (p. 10)
D. "**Щоӂе ρиети *Своетиех опӂинꙋ***?" (p. 333).

Nel sintagma nominale il traduttore spalatino ha usato un accusativo (*općinu*) al posto del nominativo (*općina*) e Divković lo segue, restando chiaramente influenzato da lui. Ciò è dimostrato anche dalla stessa domanda presente nella *Dottrina* lunga, in cui il soggetto (*općina*) è nella sua forma normale, cioè al nominativo[13]. Sono presenti anche altri esempi simili in cui Komulović non traduce alla lettera l'originale italiano e viene seguito da Divković (B. pp. 15 e 12, artt. 2, 9 e 10; D. pp. 335 rr. 4-5, 330 r. 9, artt. 2, 9 e 10; K. pp. 11 e 8, artt. 2, 9 e 10).

Tuttavia, tra i catechismi di Divković e di Komulović sono presenti delle differenze, sia lessicali sia grammaticali, per esempio nella resa dei modi e dei tempi verbali. In alcuni casi Divković sceglie dei sostantivi completamente diversi da quelli komuloviciani (per es.: B. *persona* – K. *sobstvo*, D. *kip*[14]; B. *sposa* – K. *nevistica*, D. *zaručnica*; B. *mondo* – K. *sfit*, D. *narod ljudski*[15]), altre volte, invece, adotta o dei sostantivi con la stessa radice di quelli usati da Komulović o delle paro-

---

[13] Nella *Dottrina* lunga divkoviciana (1611: f. 70r) la domanda è: "**щое опӂина своетиех**".

[14] Nella *Dottrina* lunga Divković usa il sostantivo *kip* per esprimere lo stesso concetto, cioè *persona* (cfr. f. 69v). Si noti che anche nella traduzione di Ledesma l'anonimo autore traduce il sostantivo *persona* con *kip* (cfr. pp. 7-9).

[15] Komulović traduce sempre la parola *mondo* come *sfit*, mentre Divković usa sia il termine *narod ljudski* sia *sviet*.

le composte ad essi molto simili (per es.: B. *articolo* – K. *član*, D. *članak*; B. *congregazione* – K. *skupšćina*, D. *skupna*; B. *Resurrezione* – K. *uskršenje*, D. *uskarsnutie od martvieh*[16]; B. *trionfante* – K. *Slavodobitnik*, D. *slavno dobitčan*; B. *infinito* – K. *bezkončivi*, D. *bez konca*).

Inoltre, mentre Komulović cerca di essere il più fedele possibile all'originale, impiegando nella propria traduzione lo stesso tempo verbale e creando a volte, sotto l'influsso dell'italiano stesso, delle forme anomale, Divković di solito semplifica i tempi composti e propone soluzioni diverse da quelle komuloviciane. In tal modo il passato prossimo bellarminiano nella diatesi passiva *è stato generato* (art. 2) viene tradotto da Komulović con lo stesso tempo verbale (*je bio porojen*), mentre Divković usa il presente passivo (*e porođen*); oppure, il gerundio passato passivo *essendo stato flagellato* (art. 4) viene tradotto letteralmente da Komulović, che crea una forma verbale anomala: *budući bio tepen*, mentre Divković usa l'aoristo passivo *bi frustan i bien*. Similmente in questo capitolo Divković rende le forme dell'imperfetto bellarminiano con il perfetto (*perfekat*), mentre Komulović si attiene all'originale (per es.: B. *havevano* – K. *imihu*, D. *su imali*). Ciononostante, gli esempi in cui i due catechismi slavi si differenziano non possono essere assunti come prova sicura dell'indipendenza reciproca delle due traduzioni. Mentre gli esempi komuloviciani mostrano chiaramente il contatto diretto con il testo originale, quelli divkoviciani manifestano la parziale indipendenza dalla traduzione di Komulović, ma non necessariamente la loro dipendenza dall'originale. È vero che il testo divkoviciano si distingue in questi casi da quello komuloviciano, ma è altrettanto vero che l'interpretazione divkoviciana si allontana allo stesso tempo anche dal testo italiano di Bellarmino.

L'analisi del capitolo divkoviciano preso in esame dimostra la capacità del frate bosniaco di rielaborare diverse fonti conferendo loro una propria impronta personale; egli utilizza il loro materiale lessicale adattandolo al proprio testo senza allontanarsi troppo dallo schema del modello. D'altro canto, le prove in base alle quali potremmo considerare questa parte del testo una traduzione libera sono poco convincenti, anche perché dalla maggioranza degli esempi riportati emerge il fatto che le oscillazioni e le variazioni divkoviciane nel lessico e nella sintassi rispetto al testo italiano hanno quasi sempre la loro origine e la loro spiegazione nelle fonti slave e, inoltre, anche quando tali oscillazioni e variazioni non trovano riscontro nelle

---

[16] Così anche nella *Dottrina* lunga.

suddette fonti, ciò non vuol dire che lo trovino nel testo bellarminiano.

Tuttavia, gli altri capitoli e gli altri brani appartenenti al primo gruppo[17] della suddivisione qui proposta presentano degli influssi della sintassi italiana non differenti da quelli che abbiamo analizzato finora. Una peculiarità dell'intera parte di matrice bellarminiana del catechismo di Divković consiste proprio nella presenza non regolare di tali fenomeni, quindi, al di là della semplice individuazione di questi ultimi, ci interessa soprattutto capire in che contesto essi appaiano e in che rapporto siano con i fenomeni simili delle fonti divkoviciane.

Anche in questo gruppo di capitoli un fenomeno molto frequente è l'uso della costruzione *od* + caso genitivo al posto della costruzione *o* + caso locativo in dipendenza dai verbi *dicendi* e *sentiendi*, in generale, per rendere il complemento di argomento. Tuttavia, in questa parte del testo divkoviciano riscontriamo tale fenomeno anche in casi in cui in italiano non è presente direttamente il complemento di argomento. Interessante è l'esempio riportato di seguito, nel quale si può vedere che la giusta interpretazione semantica dell'italiano viene resa tramite un esplicito complemento di argomento dipendente da un verbo *dicendi* e dato nella costruzione che ormai possiamo definire "normale" in Divković e Komulović:

B. "Hora venendo *a' peccati* [...]" (p. 34)
K. "Govorimo sada o*d grihov* [...]" (p. 31)
D. "**Говоримо Нощере *ѿ гриеха*** [...]" (p. 379).

Va notato che questo fenomeno sintattico è costante nella letteratura čakava glagolitica di carattere religioso precedente a Divković (Kuna 1977: 377) e quindi la sua presenza in questo autore, oppure in Komulović, non va strettamente collegata ad una traduzione letterale di Bellarmino. In realtà, Divković in contesti uguali utilizza la stessa costruzione komuloviciana e la convergenza tra la *Dottrina* divkoviciana e la traduzione di Komulović è sistematica, fatta eccezione per un unico caso in cui i due testi si differenziano:

B. "[...] siamo avertiti *de gl'inganni* del demonio" (p. 32)
K. "[...] uvišćani smo *od zlobe, i privare* diavola" (p. 29)
D. "[...] **смо наѵчени *злоће, и приеваре* свиетовнѣе, и ђиаволске**" (p. 377).

[17] I capitoli in questione comprendono le seguenti pagine della *Dottrina* breve divkoviciana: 339-346, 373-377, 379-381, 382 e 384.

Da quanto è stato detto fino ad ora si evince che la succitata costruzione in Divković è utilizzata per esprimere il complemento di argomento, anche indipendentemente dal testo italiano, e che, nello stesso tempo, essa è usata nei medesimi contesti anche nella traduzione komuloviciana.

Se nei capitoli divkoviciani analizzati l'uso della costruzione *od* + caso genitivo al posto di *o* + caso locativo è molto frequente, lo è molto di meno l'uso della stessa costruzione nei sintagmi nominali al posto del genitivo possessivo oppure del genitivo qualitativo, cioè in corrispondenza del complemento di specificazione del testo bellarminiano. Per l'esattezza, di esempi di questo tipo in Divković ne abbiamo solo due (pp. 375 e 384) e indipendenti da Komulović, mentre nel testo di quest'ultimo la costruzione *od* + caso genitivo per rendere il complemento di specificazione bellarminiano (con la normale costruzione *di* + sostantivo) appare una volta sola. Dunque, nei pochi casi in cui si manifesta il citato italianismo sintattico, i due testi slavi presentano delle divergenze. Nell'analisi del capitolo *Del Credo* ho sottolineato la tendenza divkoviciana a evitare la costruzione sintattica di origine italiana, tendenza riscontrabile anche negli altri capitoli di matrice bellarminiana. Parimenti, nella parte restante del catechismo, composta sul modello ledesmiano, Divković, a differenza dell'anonimo raguseo, evita spesso la costruzione *od* + genitivo sostituendola con un genitivo senza preposizione, anche se la presenza della costruzione di origine italiana è comunque molto più marcata rispetto alla parte della *Dottrina* breve redatta secondo il modello bellarminiano. La presenza della succitata costruzione influenzata dall'italiano, visto che si tratta di pochi casi e di sintagmi nominali di uso frequente nella *Dottrina*, potrebbe essere ricondotta ad un semplice inserimento della preposizione *od* fatto da Divković indipendentemente dall'originale italiano[18].

Nel capitolo *Del Credo* la costruzione composta dalla preposizione *per* più l'infinito del verbo nella proposizione finale implicita bellarminiana è stata resa sia da Divković sia da Komulović, in tutti i casi, con la costruzione *za* + infinito. Questo italianismo sintattico è ben presente anche nel gruppo dei capitoli presi qui in esame, nei quali tuttavia, vi sono delle divergenze tra alcuni brani komuloviciani e i corrispondenti brani divkoviciani.

[18] Herta Kuna (1977: 378) ha notato che in alcuni autori appartenenti alla letteratura francescana bosniaco-erzegovese, alcuni sintagmi nominali, con la costruzione *od* + caso genitivo, hanno "una funzione terminologica, benché, tutto sommato, restino una caratteristica dello stile individuale dell'autore".

Innanzitutto, va ricordato che in Bellarmino, e in generale nella lingua italiana, vi sono due tipi di costruzioni con cui è designata la proposizione finale implicita: la prima è quella succitata, mentre la seconda costruzione è composta dalla preposizione *a* + infinito. Nel rendere entrambe le varianti Komulović usa sempre la costruzione *za* + infinito. Divković, invece, per il primo tipo usa la stessa costruzione, per es.:

B. "[...] il mezzo *per havere, e conservare* la detta gratia [...]" (p. 17)
K. "[...] način *za imati, uzdaržati* rečenu milost Božiju [...]" (p. 12)
D. "[...] **начин *за имати, и умиети уздаржати* речену милост Божиу** [...]" (p. 340);

oppure, ma in un unico caso, fa una parafrasi:

B. "[...] Perché la scala *per salire* al Regno è l'obedienza de' comandamenti" (p. 18)
K. "[...] zašto put *za uzajti* u kraljevstvo jest obslužen'je zapovidi Božjih" (p. 14)
D. "[...] **зашто прави, и истинити *пут, коиемсе иђе, и улази* у краљевство небеско иест опслужение заповиедих Божиех**" (p. 343).

Invece, nei due casi in cui in Bellarmino si ha la costruzione con la preposizione *a*, Divković riporta il verbo all'infinito senza la preposizione *za* (K. pp. 27 e 29; D. pp. 373 e 377). Egli potrebbe aver omesso tale preposizione per evitare la costruzione italianeggiante komuloviciana dovuta ad una traduzione letterale del testo di Bellarmino, molto probabilmente a causa del fatto che la proposizione finale implicita è retta da un verbo all'infinito e non da un sostantivo, il che deve essere sembrato molto sgradevole all'orecchio del nostro francescano. In realtà, la tendenza mostrata da Divković nel suo catechismo, anche nella parte presa da Ledesma, cioè dall'autore anonimo[19], è quella di liberarsi dall'italianismo sintattico nella proposizione finale implicita, parafrasando oppure non scrivendo la preposizione, anche quando nel testo croato la costruzione italiana *per* + infinito viene tradotta letteralmente. Quindi, indipendentemente dal tipo di costruzione presente negli originali bellarminiano e ledesmiano, Divković ha cercato di proporre una sintassi svincolata dall'in-

[19] Per esempio: D. "[...] **и ѿ туда има доћи судити живе, и мартве, дати свакому плаћу за диела своиа.**", p. 324 r. 18; An.: "[...] I od tuda doći će sudit žive i mrtve *za* dat svaki razlog za djela svoja.", p. 8. Nella *Dottrina* breve divkoviciana si riscontrano anche altri esempi dello stesso tipo, cfr. Divković 1616: 348 r. 11, 351 r. 7, 366 r. 15.

flusso italiano, invece predominante nelle traduzioni dei due autori croati.

La comparazione tra i brani divkoviciani qui presi in esame e il loro modello bellarminiano dimostra inoltre la generale tendenza di Divković a parafrasare le espressioni di Bellarmino, rendendo così il testo più discorsivo. A questo proposito si vedano gli esempi seguenti:

B. "[...] dal mal futuro [...]" (p. 17); "[...] in servitio di Dio" (p. 19)
K. "[...] od zla hodećega [...]" (p. 13); "[...] u službi Božjoj" (p. 15)
D. "[...] **ѿ дазла, коне има доћи** [...]" (p. 340); "[...] **да можемо Господину Богу служити.**" (p. 344).

Esempi dello stesso tipo sono rintracciabili anche in altri punti della *Dottrina* breve: p. 340 r. 1; p. 344 rr. 18-20; p. 379 rr. 12-16; p. 380 rr. 6-8. Vi sono invece pochi ma significativi esempi in cui Divković non solo parafrasa le espressioni bellarminiane, bensì introduce e aggiunge una sua propria interpretazione dell'originale nel momento stesso in cui lo amplia:

B. "[...] Et si aggiugne. Si come noi rimettiamo i debiti a nostri debitori, cioè perdoniamo l'offese a nostri nimici. Perché non è ragionevole, che Dio perdoni à noi li peccati, che sono offese grandissime; se non uogliamo noi perdonare l'ingiurie fatteci, che sono offese di poco momento." (p. 19)
D. "**Говоримо како и ми ѿпущтамо дужником нашием. То нест просимо, и молимо Бога, да нам опрости грнехе наше, како и ми опращтамо уврнећениа нашием непрнатећем. Зато имамо знати, ако ми не пращамо нашием непрнатећем, щосу нас уврнедили, ми молимо Бога, да нам не опрости грнеха нашиех. Ние разложито, да нам Господин Бог опрости грнехе, коису грнеси наши грнеси привелика уврнећениа против почтениу Божиему; ако ми дакле не опращамо велемалахниех уврнећениа, неће ни нам Бог опростити нашиех привеликиех грнеха.**" (pp. 344-345);

altri esempi sono a p. 376 rr. 11-13 e a p. 380 rr. 18-22[20]. Molto probabilmente per introdurre gli ampliamenti più lunghi, come nell'esempio riportato sopra, Divković si è servito della propria *Dottrina* lunga (cfr. f. 98) ricorrendo alla riduzione di alcuni suoi passi:

"[...] **ако ви опростите опроститиће и вам Ѿтачь небески грнехе ваше. Яколи ви уистину не опростите ћлиудем, неће ни вам Ѿтачь вашь небески опростити грнехаа вашиех. Тонест ако ми опростимо нашием**

[20] Si noti che la traduzione di Komulović non presenta ampliamenti simili.

непϱиатеӂлием, що намсȣ скϱивили, и помаӂнкали; [...] **фа аколи ми не опϱостимо ӂлиȣфем; нашием напϱиатеӂлим, щонамсȣ сагϱиешили, и помаӂнкали;** [...] **неӂие нинам Бог Свемогȣӂи опϱостити гϱиехаа нашие** [...]”.

Nonostante la tendenza di Divković a fare delle aggiunte o ad ampliare il testo bellarminiano rappresenti quasi una regola nel modo di procedere dell'autore, nei capitoli analizzati non mancano tuttavia dei casi di omissione del materiale lessicale e soprattutto sintattico bellarminiano, come nei seguenti esempi:

B. “Terzo *la gratia* per acquistarlo.” (p.17)
D. “**Тϱетиесе пϱоси за фостигиȣти фовϱо, кое пϱосимо**” (pp. 339-340);
B. “[...] per acquistare, & conservar la gratia di Dio, *della quale habbiamo parlato nella precedente petitione*.” (p. 19)
D. “[...] **за фостигнȣти, и ȣзфаϱзеати милост Бозиȣ.**” (pp. 343-344);

o ancora a p. 340 r. 8, p. 370 rr. 8 e 13 e p. 374 r. 19 della *Dottrina breve*[21]. In realtà, quasi tutti gli esempi esaminati della sintassi bellarminiana contengono delle parti esplicative, in cui certe ripetizioni costituiscono una caratteristica dei testi scritti di tipo letterario, e in genere sono proprio queste le parti omesse da Divković. Infatti, non soltanto gli esempi in questione, bensì tutto il catechismo di Divković presenta un tono diverso, più discorsivo.

Vi sono inoltre alcune aggiunte o alcune omissioni lessicali e sintattiche rispetto al testo di Bellarmino la cui origine va ricercata nell'influsso della traduzione di Komulović. Nel capitolo bellarminiano in cui in sette petizioni vengono spiegate le parole del *Padre Nostro*, le domande del maestro non contengono le parole della preghiera, mentre il testo komuloviciano le riporta e viene in ciò seguito anche da Divković (Gabrić-Bagarić 1982: 118):

B. “Dichiarate la prima petizione” (p. 17); “Dichiarate la seconda petizione” (p.18) [ecc.]
K. “Istumači prvo prošen'je, to jest, *sfeti se ime tvoje*” (p. 13); “Istumači drugo prošen'je: *Pridi kraljevstvo tvoje*” (p. 13)
D. “**Истомачи паϱво пϱошение, ȣ комȣ велимо говоϱеӂи.** ***Светисе име твоие.***” (p. 341); “**Истомачи фϱȣги фио, ȣ комȣ говоϱимо** ***пϱиеӂи кϱаӂлевство твоие.***” (pp. 341 e 342).

[21] Nella traduzione komuloviciana siffatte omissioni non sono presenti.

Le altre aggiunte e omissioni riguardano solo il lessico e sono identiche in tutti e due i catechismi slavi (K. pp. 12 e 13; D. pp. 340 e 341). Tuttavia, esiste un'altra aggiunta fatta dal traduttore spalatino, probabilmente dovuta alla scelta del sintagma verbale con cui traduce il presente *ubidiamo*:

B. "[...] la detta gratia di Dio, con la quale *ubidiamo* perfettamente alli suoi santi Commandamenti [...]" (p. 18)
K. "[...] milost Božju, kome *poslušamo ga obslužujući* svršeno njegove sfete zapovidi [...]" (p. 14)[22]
D. "[...] **милост Божиу, коиом*га слушамо опслужуиуꙉи* сарчано, и сваршено нꙉегове Свете, и славне заповиефи** [...]" (p. 342).

Come vediamo, Divković non corregge questa piccola imprecisione sintattica komuloviciana, anzi la riprende e, come spesso fa, aggiunge anche un avverbio (*sarčano*) e un aggettivo (*slavne*) a quelli già proposti dall'originale e tradotti da Komulović.

I casi in cui Komulović omette qualche parola dell'originale bellarminiano sono molto rari, a differenza di quanto possiamo dire per Divković. Nei capitoli di questo primo gruppo il traduttore spalatino fa due volte delle omissioni ed è seguito entrambe le volte da Divković (B. p. 17 r. 13 e p. 19 r. 25; K. pp. 13 e 19; D. p. 340 r. 15 e p. 345 rr. 16-17).

L'influsso del testo di Komulović su Divković è evidente anche negli esempi in cui l'autore dalmata inverte l'ordine delle parole bellarminiane oppure traduce un'espressione figurata a modo proprio; Divković di regola riprende la traduzione komuloviciana e ad essa aggiunge una propria interpretazione di carattere esplicativo:

B. "Questo come ci viene ad esser perdonato?" (p. 35)
K. "Kako nam se prašća ovi grih?" (p. 32)
D. "**Каконамсе опрашта ови гриех смартни?**" (p. 380);

B. "Per la Fortezza siamo *aiutati a metterla in esecuzione*." (p. 32)
K. "Po Jakosti *pomoženi smo svaršiti istu volju Božju*" (p. 29)
D. "**Накостиусмо *поможени*[23]*, и покриеплꙉени изваршити, и учинити волꙉу Божиу.***" (p. 377);

[22] Tuttavia, nelle edizioni successive della *Dottrina* komuloviciana (la prima ristampa è del 1628) non vi è più questa aggiunta del pronome e del participio, presente invece nell'*editio princeps*, ma il presente *ubidiamo* è reso soltanto con uno dei due verbi proposti da Komulović nell'edizione originale, cfr. Štefanić 1938a: 39 nota 70.

[23] Correggo un'evidente ripetizione del testo divkoviciano: "**Накостиу*смо* поможе-ни*смо*, и покриеплꙉени изваршити, и учинити волꙉу Божиу.**" Questo raddoppiamento

B. "La temperanza fa che noi *mettiamo freno alli desiderij disordinati.*" (p. 32)
K. "Razabran'je čini, da *podložimo razboru požudjen'ja i pohotin'ja bezredna.*" (pp. 28-29)
D. "**Разϖорстϖо ѵини, фа ми разложито и разϖорито ѵинимо, и жиϖемо** ***пофлажȣћи разϖорстϖȣ пожȣћениа, и похотиениа ϖезрефиа.*** " (p. 376).

Ho citato soltanto alcuni degli esempi in cui si può scorgere l'influsso komuloviciano; di tali esempi è costellata la gran parte del testo di Divković. Non possiamo ritenere una coincidenza casuale tra i due testi slavi nemmeno il seguente esempio:

B. "[...] perché il savio conosce l'ultimo fine, & a quello indirizza *ogni cosa.*" (p. 33)
K. "[...] Jere mudar poznaje napokonji konac, i k njemu upravlja *sfaka.*" (p. 30)
D. "[...] **зашо мȣфар познание наипослиефнћȣ Сϖархȣ, и кнћои** ***сϖака сϖоиа*** **окрећe, и ȣпраϖлћа.**" (p. 377).

Il sintagma nominale italiano *ogni cosa*, ogniqualvolta appaia nel testo bellarminiano, è reso sia da Komulović sia da Divković con il sintagma *svaka stvar*[24], che sarebbe la traduzione letterale di tale sintagma. L'unica eccezione è costituita dall'esempio succitato, in cui il significato collettivo del sintagma italiano viene tradotto da Komulović non con il pronome aggettivale *sve*, bensì con il pronome neutro plurale *sfaka* (il nom. sg. è *svak*). Essendo questo fenomeno una caratteristica comune dei testi religiosi tradotti dal latino, non sorprende la sua presenza in Divković e in Komulović[25]. Comunque, il fatto che dai due autori vengano adottate le stesse soluzioni ci conferma ancora una volta che la traduzione komuloviciana è stata per Divković la fonte principale nella redazione del suo catechismo.

---

in Divković del presente del verbo ausiliare *jesam* (*biti*), cioè della sua forma breve *smo*, può essere un errore di stampa.

[24] Cfr. Divković, p. 375 rr. 4-5 e 20; Komulović, pp. 19 e 28. Parimenti, nella parte del catechismo divkoviciano di matrice ledesmiana, così come nella traduzione dell'anonimo autore (pp. 7, 18, 21), il succitato sintagma nominale è reso allo stesso modo.

[25] Secondo Herta Kuna (1977: 382) nei testi religiosi degli autori francescani dei secoli XVII e XVIII dell'area bosniaco-erzegovese la presenza del neutro plurale *sva* e *svaka* dei pronomi *sav* ("tutto") e *svak* ("ogni") è dovuta all'influsso del pronome plurale neutro latino.

2.

Mentre nel primo gruppo di capitoli della *Dottrina* breve di Divković il modello è quello bellarminiano-komuloviciano, anche se vi sono alcune tracce degli altri, nel secondo gruppo si è avuta una vera e propria contaminazione di più modelli. Divković ha visibilmente rielaborato questi capitoli utilizzando chiaramente anche le altre opere.

Tuttavia, i capitoli divkoviciani presi in considerazione in questa seconda sezione non hanno tutti lo stesso rapporto con le loro fonti ed è quindi necessario fare un'ulteriore suddivisione in tre gruppi.

a) Divković ha composto il capitolo **ȣ кратку истомачение ѿ запоидиех** seguendo la struttura del modello bellarminiano, ripreso, però., dalla traduzione komuloviciana, e rielaborando il contenuto in gran parte sul modello della propria *Dottrina* lunga[26]. Il titolo non trova riscontro né nella *Dottrina* bellarminiana né nella sua traduzione croata. L'origine del nome del capitolo esaminato va cercata proprio nella *Dottrina* lunga divkoviciana, di cui, però, la forma presente nella *Dottrina* breve non è una semplice replica, bensì un adattamento al contenuto della versione più breve[27].

Divković non ha seguito la struttura del capitolo così come è proposta nel testo di Bellarmino, ma ha preferito la versione komuloviciana contenente qualche elemento in più rispetto al testo originale. In realtà, diversamente da quest'ultimo la traduzione di Komulović contiene per ogni domanda del maestro delle aggiunte di carattere esplicativo. Tuttavia, la forma degli ampliamenti divkoviciani non corrisponde a quella komuloviciana, bensì a quella della *Dottrina* lunga, come si vede qui di seguito:

B. "Dichiarate il primo Commandamento" (p. 23);
"Dichiarate il secondo commandamento" (*ibid.*)
K. "Istumači prvu Zapovid, *koja govori. Ja jesam Gospodin Bog tvoj: ne hotij imati drugoga Boga prid manom*" (p. 19);
"Istumači drugu zapovid *koja govori; Ne uzmi u tašće Ime Božie*" (*ibid.*)[28]

---

[26] Štefanić (1938b: 14-15) ha notato che il catechismo di Ledesma non contiene questa parte, in cui sono spiegati i Dieci Comandamenti, e ha aggiunto che questo deve essere il motivo per cui Divković è ricorso al catechismo bellarminiano.

[27] **Истомачаннє ѿ фесет заподнефии мозене**, cfr. Divković 1611: f. 111v.

[28] In realtà, il catechismo di Bellarmino di cui mi servo non è l'*editio princeps* del 1597, bensì un edizione del 1601, l'unica che ho potuto reperire nella Biblioteca Vaticana. Da qui sorge il dubbio che la prima edizione forse non era priva delle parti che oggi sembrano aggiunte komuloviciane. In ogni caso, le succitate aggiunte di

D. "**Истомачи парву заповиед,** ***коиа вели говорећи. Недиомусе Господину Богу клањаи; и њега ђлуби сварху сваке ствари*** " (pp. 356-357);
"**Истомачи другу заповиед,** ***коиа вели. Немоисе криво заклинати Господином Богом твоием, нига у ташад споминати.*** " (pp. 357-358)

Dott. lunga: "**Пардане заповиедь вели Гн Бог** ***недиомусе Гиу Богу клађинаи, и ђинега ђлиуби сварху сваке ствари.*** " (f. 112r); "**Другане,** ***не мосе криво заклинати Гнм Богом твоием, нига уташадь споминати.*** " (f. 111r).

La vera peculiarità del capitolo divkoviciano consiste nelle spiegazioni dei singoli comandamenti. Questi passi presentano molto spesso un contenuto differente da quello bellarminiano, il che è dovuto alla scelta dell'autore di rielaborare due testi, cioè la traduzione komuloviciana e la sua propria *Dottrina* lunga, la cui presenza è qui più consistente. La rielaborazione di Divković si manifesta nelle omissioni oppure nelle aggiunte fatte all'interno dei singoli comandamenti, in cui non sono stati modificati soltanto il lessico e la sintassi, bensì sono stati omessi alcuni concetti:

B. "Nel quinto si commanda, che non ammazziamo niuni ingiustamente, ne gli facciamo altro male alla persona. & dico Ingiustamente; perché li Giudici, i quali condannano i Malfattori a morte, & i Ministri di giustizia, che li fanno morire, *come ancor i soldati nella guerra giusta non peccano mentre fer[i]scono, o ammazzano*." (p. 24)

K. "Peta zapovida, da nikogar ne ubijemo nepravedno, ni da mu ko god zlo učinimo u kipu; A dim, nepravedno, zašto Sudci koji osudjuju zločince na smart i službenici pravde, ki jih ubiju, *kakono i vojnici u boju pravednomu ne sagrišuju, kada posiku ili ubiju*." (p. 21)

D. "**Заповиеда Господин Бог у овои заповиеди, да никога не имамо убити, ни поразити неправедно, ни коие зло учинити у кипу, ни у тиелу. Реку не имасе нитко неправедно убити; зашо судчи, кои осуђуиу злочинче на смарт и такоиер службени правде, кои погубђаиу по правди осуђене на смарт не сагрешуиу.**" (pp. 359-360).

Lo stesso tipo di omissioni è attestato ancha da altri esempi (B. pp. 23-24; K. p. 20; D. pp. 358-360). Invece, altri passi sono stati ampliati (comandamenti 1, 2, 6, 7, 8), come si vede dall'esempio riportato:

B. "Commanda Dio negli vltimi due precetti, che niuno desideri la donna, o la robba d'altri [...]" (p. 25)

Komulović rispetto all'originale vengono confermate anche da Darija Gabrić-Bagarić (1982: 117).

K. "Zapovida Bog u dvih napokonjih zapovidih, da nitkore ne požudi ženu ili stvar tuju [...]" (p. 22)

D. "***Озгорие речено како Гн Бог заповиеда у иниех заповиедех, дасе нискиех ствари варуиемо, да диелом не учинимо, а иеке ствари заповисда да учинимо.*** **А у овиех двиух заповиеда** [...]" (p. 362)

Dott. lunga: "**Прем каконоти нам Гн Бог заповиеда, и забраћиниуие да диеломь никакове ствари озгор рече не учинимо. Тако намь заповисда да-пожелиениемь ништа не учинимо.**" (f. 125v).

Nel primo caso si tratta, da una parte, di alcuni concetti della dottrina cristiana che l'autore ha tolto forse perché non sono presenti nemmeno nel suo catechismo lungo, mentre, dall'altra parte, l'omissione di alcuni concetti dell'originale potrebbe essere strettamente legata alla situazione socio-politica del Paese dell'autore e del popolo al quale è destinata la sua *Dottrina*. Per quanto riguarda il secondo caso, l'autore è ricorso all'ampliamento esplicativo. Infatti, i passi succitati hanno il contenuto della *Dottrina* bellarminiana, anche se l'ordine degli elementi all'interno di ogni singolo comandamento è molto libero, mentre l'espressione è notevolmente influenzata dalla *Dottrina* lunga dello stesso Divković (Dott. lunga ff. 115v-116v, 125v; D. p 358 rr. 3-9, p. 362 rr. 11-15; B. p. 23 rr. 17-23, p. 25 rr. 22-24).

Nonostante la principale fonte dei capitoli analizzati sia la *Dottrina* lunga, si nota un certo influsso della traduzione komuloviciana; nei passi che citeremo Divković non ha copiato alla lettera la traduzione di Komulović, bensì ha cercato di dare al testo una sua propria impronta, allontanandosi così ancora di più dall'originale (B. pp. 23, 25; K. pp. 20, 22; D. pp. 358, 362-363):

B. "Commanda il terzo l'osseruanza della Feste, la quale consiste in astenersi *dall'opere servili* [...]" (p. 23)

K. "Treta zapovida obslužen'je Blagdanov, to jest, uzdržati se o*d rabote, i tega zabranjenoga* [...]" (p. 20)

D. "**Третиа заповиеда обслужение Благдаћне. Тоиест уздаржатисе унедисћлу, и у остале дни свстvане** ***ѿ рукодиевства, и ѿ тега*** [...]" (p. 358).

Osserviamo che il sintagma bellarminiano *opere servili* è stato tradotto da Komulović tramite due elementi, cioè un sostantivo (*rabota* "lavoro") e un sintagma (*tega zabranjenoga* "[da] ciò che è proibito"). Proprio quest'ultimo costituisce una peculiarità komuloviciana che Divković in parte inserisce nel proprio testo, visto che egli riprende soltanto la prima parte del sintagma, ragion per cui non si capisce bene il senso della sua espressione; potrebbe trattarsi di una dimenticanza dell'autore riguardante la parte determinante del sintagma.

Certamente Divković non ha potuto creare un'espressione di questo tipo indipendentemente da Komulović.

b) Nel capitolo intitolato **Ѿсефам посветилища истомачение**, a differenza dei precedenti capitoli, non si ha come base un solo modello, ledesmiano o bellarminiano, bensì entrambi, intrecciati tra di loro. A tutto ciò si aggiunge una domanda, con la corrispondente risposta, la cui origine non risale a nessuno dei due modelli italiani. Si tratta quindi di un capitolo in cui sono contaminati i contenuti di diverse fonti, ma che nello stesso tempo presenta una propria struttura indipendente da qualsiasi testo utilizzato da Divković.

Innanzitutto, il motivo che ha spinto Divković a creare un capitolo con molti tratti specifici rispetto agli altri testi si potrebbe cercare proprio in uno dei due modelli, quello ledesmiano, cioè nel modello che è servito come base per la composizione dell'intera *Dottrina* breve (Štefanić 1938b: 14-15). Infatti, nel testo di Ledesma, o meglio nella sua traduzione croata, esiste un capitolo (*Istomačen'je od njekojijeh sakramenata*) in cui sono spiegati soltanto alcuni sacramenti. Poiché nell'intero suo catechismo Divković ha cercato di proporre una struttura funzionale agli scopi che si era prefisso e, di conseguenza, non sempre fedele alle fonti, probabilmente proprio per questo motivo anche nel capitolo esaminato egli, volendo spiegare chiaramente tutti i sette sacramenti, non ha esitato a mescolare i due modelli. Infatti, il titolo di Divković risale, anche se adattato al contenuto del suo capitolo, al modello ledesmiano, mentre nella *Dottrina* di Bellarmino la spiegazione dei singoli sacramenti non costituisce un capitolo a sé. Nonostante quest'ultimo modello contenga le spiegazioni di tutti i sacramenti, Divković non si è rifatto all'ordine seguito da Bellarmino, ma ha preferito seguire quello ledesmiano. Delle undici domande e risposte contenute nel capitolo esaminato tre sono state composte secondo il modello ledesmiano, sette secondo quello bellarminiano, mentre una, come ho già accennato, non si può far risalire a nessuno dei due modelli italiani. Inoltre, nelle domande e nelle corrispondenti spiegazioni dei sacramenti che l'autore ha composto secondo il modello bellarminiano si notano gli influssi della sua *Dottrina* lunga e, in misura minore, della traduzione di Komulović. Infatti, in questa parte del suo catechismo Divković ha rielaborato il testo originale bellarminiano, anche se in misura meno drastica rispetto al capitolo sui comandamenti; le scelte lessicali e le modifiche che Divković inserisce nel suo testo assomigliano molto ai passi del capitolo del suo catechismo lungo intitolato **Ѿ фсефамь посветища сꙋете маике Ѱаркве** (f. 136v), per esempio:

B. "Scancella le reliquie de i peccati; da allegrezza, & fortezza all'anima per combatter col Demonio, *in quell'ultimo tempo* [...]" (p. 29)
K. "Pomaršuje, ostanke grihov, podaje veselje, i kripost duši, za arvati se s dijavlom *u ono vrime napokonje* [...]" (p. 26)
D. "**Напоконꙉе помазание помаршȣне, и вере грехе** ***коие ѵовиек заборави исповиФиети***[29]**; и Фане веселие, крепост, и накост Фȣши, Фасе наѵе мозе харвати зФиавлом** ***на ȣмарли Фан, и на ѵас ѿ смарти***[30] [...]" (pp. 371-372)[31].

Un'altra prova dell'uso da parte di Divković della *Dottrina* lunga nella composizione del catechismo breve è rappresentata dalla parte del capitolo esaminato di cui non troviamo corrispondenza in nessuna delle fonti, tranne che nel catechismo lungo divkoviciano. Si tratta della seconda domanda, con la relativa risposta, a p. 371; riporto qui per intero il brano in questione:

N. "**Ѱо Фобиваиȣ они, коисе Фостоино приѵеѱȣиȣ тиелом Исȣкарстовием?**"
U. "**Добиваиȣ истинито милост Бога Свемогȣꙉега, такоиер Фобиваиȣ многе Фаровс, и крепости Бозаанстввене; пакер наипослие по смарти зивот виеѵнꙉи; и ово иест истинити плоФ, и Фиелование овога присветога посветилиѱа. Затобисе имао сваки карстианин веꙉе пȣта на гоФиѱе приѵеѱивати.**".

In merito al succitato esempio notiamo che nella *Dottrina* lunga si trova una piccola sezione intitolata **ѿкористи тиела икарви Исȣсове** (ff. 156r-157v), la quale probabilmente è la fonte qui rielaborata e sintetizzata dall'autore. Ecco alcuni passi presi da questo capitolo: "**Корист оние, кои Фостоино благȣиȣ ово тиело, икарвь Исȣсовȣ**" (f. 156r); "**То иест ткогоФисе Фостоино приѵести Гн Бог Свемогȣꙉи прибива ȣꙉниемȣ своиом светом милостиȣ; аонь ȣБогȣ, и ȣмилости Бозиои.**" (f. 156v); "**Сваки карстианин, свако гоФиѱе имасе наимаꙉние иеФанпȣт приѵестити.**" (f. 157v)[32].

---

[29] Nella *Dottrina* lunga: "[...] **коеие заборавио наисповиеФи иеповиФиети**" (f. 244r).

[30] Cfr. *Dottrina* lunga, ff. 243v e 244r: "[...] **Фасе мозе лаѱе, и кретѵие харвати; и бранити ѿиавлети Фиавлоеке наȣмарли Фан, и наѵаеь ѿсмарти**".

[31] L'influsso della *Dottrina* lunga, soprattutto al livello lessicale, si scorge anche in altri passi divkoviciani: p. 29; pp. 372-373; p. 368 rr. 19 e 21; p. 369 rr. 2, 6, 15, 22; p. 370 rr. 2, 11.

[32] Qui si ricorda che le pp. 335-337 della *Dottrina* breve di Divković non hanno origine dai due modelli italiani, bensì sono rielaborazioni di alcune pagine del catechismo lungo dello stesso autore, cosicché nemmeno la tesi avanzata sul caso in questione costituirebbe un'anomalia del procedimento compositivo divkoviciano.

L'influsso della traduzione komuloviciana qui è minore, invece, rispetto a quello della *Dottrina* lunga, come tra l'altro si osserva anche a proposito del capitolo sui comandamenti. L'influsso komuloviciano si riflette sia in alcuni ampliamenti lessicali attuati da Divković sia nella costruzione sintattica (B. p. 29 rr. 4-5, p. 28 r. 12; K. p. 25; D. p. 369 rr. 21-22, p. 370 r. 6). Abbiamo poi i casi di aggiunte lessicali all'originale fatte da Komulović e riprese anche da Divković (B. p. 28 rr. 24-25, p. 29 rr. 19 e 24; K. pp. 25 e 26; D. pp. 369 r. 9, 372 rr. 11 e 18). Tutto ciò dimostra che componendo il capitolo esaminato Divković ha mescolato i due modelli italiani, ovvero le traduzioni croate, ma anche il proprio primo catechismo, creando così un capitolo con una struttura diversa rispetto a quella di tutti gli altri catechismi.

c) I piccoli capitoli che occupano le ultime pagine del catechismo breve divkoviciano sono degli elenchi delle verità cristiane; essi non sono stati ripresi da uno o due modelli, bensì sono stati ottenuti tramite la contaminazione di tutti i testi di cui Divković si è servito, senza dimenticare ancora una volta alcune aggiunte che non trovano riscontro in nessuna delle suddette fonti[33]. A questo proposito, mi sembra opportuno ricordare che in genere, nella composizione dei catechismi, gli autori riempivano le ultime pagine dei loro libriccini, naturalmente in base allo spazio rimanente, riportando delle trattazioni delle verità cristiane riprese da varie fonti, cosicché in questa parte conclusiva i catechismi si differenziano abbastanza l'uno dall'altro (Štefanić 1938b: 14-15). In realtà, l'ultima parte della *Dottrina* divkoviciana contiene tutti i brani presenti nei due modelli italiani, ovvero nelle loro traduzioni croate; ciò che rende peculiari i capitoli divkoviciani qui esaminati sono la forma e il contenuto delle varie frasi, che si differenziano dai modelli e che, nello stesso tempo, contengono degli elementi appartenenti sia alle due traduzioni sia al catechismo lungo dello stesso Divković.

Tuttavia, nel capitolo sulle sette opere della misericordia il testo divkoviciano in un punto non corrisponde esattamente a nessuna delle fonti, ma presenta una certa somiglianza con la *Dottrina* lunga. Si tratta dei contenuti della quinta e della sesta opera:

B. 5. "Visitar gli infermi", 6. "Visitar i carcerati"
K. 5. "Pohoditi nemoćnike", 6. "Pohoditi onih, ki su u tamnici"
An. 5. "Pohoditi nemoćnoga", 6. "Pohoditi tamničara"

[33] I capitoli in questioni sono i seguenti: **ѿ фиела милосарфиа.** (pp. 378-379); **ѿ грнехаа, коисꙋ противa фꙋхꙋ Светомꙋ.** (p. 383); **ѿ грнеха, кои ищꙋ оспетꙋ ѿ Пога.** (p. 384); **ѿ розариа, ꙋ комꙋсе зфарзеи зеипот Неꙋсоп.** (pp. 385-386).

Dott. lunga "**Петоне немоћнике походити**", "**шестоне тамничаре, и сужњине походити; и ѿкуповати.**" (f. 237r)

D. **Є.** "**Походити немоћнике, и** ***тамничаре***"[34], **Ꙁ.** "***Сужњиће ѿкуповати, и опраштати***"[35].

Come vediamo, Divković ha messo insieme nella quinta opera ciò che nelle altre fonti viene diviso in due opere diverse, mentre nella sesta ha inserito la parte riguardante gli schiavi del proprio catechismo lungo. Non possiamo sapere con certezza a che fine l'autore abbia introdotto tali modifiche, né se si tratti di una semplice divisione testuale oppure se il contenuto di quest'ultima opera della misericordia, diverso da quello delle fonti italo-croate, indichi una peculiarità legata alla Bosnia del periodo divkoviciano. Sicuramente il problema degli schiavi cristiani nelle terre slave sotto il dominio ottomano non era un problema marginale[36].

Nei due capitoli sui peccati la contaminazione delle fonti ha raggiunto il livello più alto e più pronunciato; nella composizione di queste pagine l'autore ha usato tutti i catechismi a sua disposizione, come ha fatto anche nell'ultimo dei capitoli "contaminati", cioè **Ѿ розариа, у комусе здьржи живот Исусов**. Nel comporre tali capitoli il procedimento seguito da Divković rimane uguale al precedente, ossia egli ricorre contemporaneamente a più testi. Innanzitutto, il titolo divkoviciano non trova corrispondenza in nessun titolo delle due traduzioni croate e nemmeno del catechismo lungo. Invece, nel testo bellarminiano l'elenco dei quindici misteri è preceduto da una domanda con la relativa risposta; è proprio l'ultima parte di tale risposta a contenere la costruzione del titolo divkoviciano:

B. "Dico il Rosario della Madonna, & vò meditando i quindici Misterij di esso Rosario, *ne' quali si contiene la vita di nostro Signore Giesù Cristo*" (p. 37)

K. "Govoru Ruzarij Gospin, i razmišljam petnadeste Otajstva istoga Ruzarija, *u kih se uzdrži život našega Gospodina Isukarsta*" (p. 34).

---

[34] Trad.: Visitare gli infermi e i carcerati.

[35] Trad.: Riscattare e liberare gli schiavi.

[36] Era abitudine dell'esercito ottomano quella di catturare in guerra grandi quantità di schiavi, non soltanto tra i soldati, ma anche tra la popolazione civile. Questi schiavi cristiani potevano chiedere la libertà convertendosi all'Islam, altrimenti venivano portati in Asia per essere ivi venduti. I cristiani ricchi, invece, potevano "comprare" dai Turchi i loro correligionari schiavi e, quindi, liberarli (Mažuranić 1975: 1406-1408; Malcolm 2000: 104).

La corrispondente risposta della *Dottrina* breve — “**Петнаест отаиствих ест Светога рожариа, пет рафосниех, пет болиезнивиех, апет славниех.**” (p. 385) — è invece frutto di una rielaborazione del modello bellarminiano e della *Dottrina* lunga[37]; a tale risposta manca l'ultima parte, che è proprio quella inserita nel titolo.

Ecco, invece, alcuni esempi dei misteri divkoviciani insieme alle corrispondenti fonti:

B. “La disputa del fanciullo Giesù con i Dottori”, “La flagellazione alla Colonna” (p. 38)
K. “*Prigovora* Ditića Isusa s *Mudarci*”, “Tepen'je *na stupu*” (p. 35)
An. “Kada se nađe među *mudarci* u crkvi”, “*Frustan'je, i mučen'je* na kelomni” (p. 33)
Dott. lunga “**и трети фан *нажиега* учаркви аонсе приговараше снаучитеꙉли Ѿзакона божиега**”, “**како исукарста** [...][38] **и фрусташе невиерни жифови уфвору пилатову;**” (ff. 232 e 233r)
D. “***Нашастие,* и *приговарание* Исусово *смуфарчи.***”, “***фрустание, и мучение* Исусово *при стуопу.***” (p. 386).

Possiamo notare come Divković costruisca la frase mettendo insieme elementi presi da tutti gli altri testi. Gli influssi delle varie fonti sono evidenti anche nei seguenti esempi:

B. “La Crocifissione, & morte del nostro Saluatore”, “La Coronatione, e Esaltazione dell'istessa sopra tutti li Cori de gl' Angeli ” (p. 38)
K. “Propetie i smrt Spasitelja”, “*Okrunjen'je*, i Uzvišen'je *iste Gospe vrhu svih Hori An'jelskih*” (p. 35)
An. “Propetje i smrt na križu”, “Okrunjen'je nje svrhu svieh anđela i svetijeh blaženijeh duša” (p. 34)
Dott. lunga “**како Исукарста фоветви на миесто Ѿубоиства свукошега, пропешега, и прижесточиеми клиичи прибише накрижу.**”, “**како блажену госпу, своиу прифрагу маику Гн Исукарст круни *сварху свиех кораа анꙉеоские,* и сварху свиех светие Божие;**” (ff. 233v e 235r)
D. “**Пропетие, и смарт Исусова *на крижу.***”, “***Окруниꙉение исте фивиче Марие сварху свиех кора Анꙉеоскиех.***” (pp. 386 e 387).

In effetti qui, come d'altronde in tutte le parti esaminate in questa terza sezione dell'analisi, non è scomparsa la struttura del modello italiano, tuttavia la forma e spesso anche il contenuto di quest'ultimo

---

[37] Il brano in questione è il seguente: “**Ово петнаеет отаетви Ѿтрие руке петие отаиетви веселие, и рафоение. Друзуие пет болиезнивие, и жалосние. Третиуие пет славние.**” (f. 231r).

[38] Parola illeggibile nel testo.

hanno assunto un altro aspetto nel testo divkoviciano per effetto della contemporanea mescolanza delle varie fonti. Ha visto così la luce la parte conclusiva del catechismo esaminato, la cui principale peculiarità sta nel fatto di essere diversa, nel suo insieme, dalle fonti.

* * *

In conclusione, la *Dottrina* breve di Matija Divković ha tutte le caratteristiche di una rielaborazione, anche se sembra che fino ad oggi gli studiosi dell'opera divkoviciana abbiano sempre cercato di evitare questa definizione. Il catechismo di Divković è una contaminazione di diverse fonti e proprio per questo motivo la sua analisi richiede un'attenzione particolare. L'autore non parla mai di traduzione, né sul frontespizio né all'interno del suo catechismo breve, bensì dice di aver "messo insieme" ("... u iedno stisnu i složi") due *Dottrine*. Invece, in tutte le tre opere precedenti, così come pure in una parte della *Dottrina* breve — le *Diverse preghiere* (Razlike molitve) —, egli dichiara apertamente di aver tradotto[39]. Il fatto che l'autore nel titolo della *Dottrina* breve non dica di aver tradotto, diversamente da quanto fa nelle altre sue opere, rappresenta un dato molto significativo. Infatti, mentre Divković tradusse le sue precedenti opere dal latino, sulla base dei risultati del presente lavoro non vi è alcun elemento per affermare che egli abbia tradotto la sua *Dottrina* breve dall'italiano. In ogni caso, il fatto che si tratti di un rifacimento di vari testi e non di una traduzione non toglie nulla al valore storico-culturale e linguistico-letterario dell'opera di Divković, anche perché sappiamo che proprio un tale approccio ha portato il nostro autore a darci un testo che nel suo insieme è diverso da qualsiasi modello, poiché tale procedimento era inconsueto per i testi nati nello spirito della Controriforma. La lingua di Divković occupa un posto importante nel processo di costituzione della lingua letteraria degli Slavi del Sud basata sulla parlata štokava, mentre la sua opera rappresenta l'atto di nascita della letteratura dei francescani bosniaci in volgare,

[39] Nella *Dottrina* lunga dice: "[...] dalla lingua latina scrisse, tradusse e compose questa dottrina [...]" ("[...] ovi nauk iz diačkoga iezika ispisa, privede i složi [...]"); nei *Cento miracoli*: "[...] questi miracoli, e segni scrisse, e tradusse dalla lingua latina [...]" ("[...] ova čudesa, i zlamenia ispisa, i privede iz diačkoga iezika [...]"); nei *Sermoni*: "[...] i quali sermoni da diversi libri latini tradusse, scrisse; e compose [...]" ("[...] koe besiede iz razlikieh diačkieh knjiga privede, ispisa; i složi [...]"); nel capitolo intitolato *Diverse preghiere* della *Dottrina* breve: "[...] le quali preghiere raccolse, e tradusse dalla lingua latina in lingua bosniaca con lettere serbe [...]" ("[...] koe molitve skupi, i iztomači iz diačkoga iezika u bosanski iezik sarpskiemi slovi [...]").

facendo parte sia della tradizione letteraria bosniaco-erzegovese sia di quella croata.

Via Elio Chianesi, 109
00128 Roma

Sanela Mušija

BIBLIOGRAFIA

Bellarmino 1603 = Roberto Bellarmino, *Dottrina christiana breve, Composta per Ordine di N.S. papa Clemente VIII: Dal R.P. Roberto Bellarmino Sacerdote della Compagnia di Giesù. Hora Cardinale di Santa Chiesa del Titolo di S. Maria in Via. Reuista, & approuata dalla Congregatione della Riforma, à fine che tolta via la varietà de i modi d'insegnare, si renda uniforme, & più facile questo santo essercitio d'instruire le persone idiote, & i fanciulli nelle cose della nostra santa Fede*. In Venetia, M.DCI. Appresso Gio. Battista Ciotti Senese. Al Segno dell'Aurora.

Divković 1611 = Matija Divković, *Nauk karstianski za narod' slovinski. Ovi nauk iz diačkoga iezika ispisa, privede, i složi u iezik' Slovinski Bogoljubni Bogoslovac'. P. od fra Matie Divković' iz ielašak'. Iz provincie Bosne Arđentine. U vomu se Nauku zdrže mnoge stvari vele korisne, i spasene koliko za redovnike, toliko za svietovnje ljude kako se očito vidi (časnjom) ove knjige.* U Mnetcie na iliadu i šesat i iedininaest po Petru Marii Bertanu. Koñ carkve koia se zove Sveta Maria Formoža.

Divković 1616 = Id., *Nauk karstianski smnoziemi stvari duhovniemi, i vele bogoljubniemi; koi Nauk od Ledezmova, i Belarminova Nauka u iedno stisnu, i složi, i nieke stvari nadostavi: Bogoljubni Bogoslovac; fra Matie Divković iz Ielašak. Reda Svetoga Franceška*. I štampa u Mnetcieh. Na 1616. Po Petru Marii Bertanu. Zdopušteniem starieh Svete Maike Carkve.

Dottrina christiana 1578 = *Dottrina christiana composta per il P. D. Ledesma della Compagnia di Giesù; Et tradotta di lingua Italiana in lingua Schiava per un Padre della medesima Compagnia. Nuovamente ristampata, & corretta*. In Venetia, Appresso Bonifatio Zaneti. MDLXXVIII.

Gabrić-Bagarić 1982 = Darija Gabrić-Bagarić, *Divkovićev* Nauk krstjanski *(mali) prema Kašićevom i Komulovićevom* Nauku, in *Zbornik radova o Matiji Divkoviću*, a cura di Herta Kuna, Institut za jezik i književnost u Sarajevu, Sarajevo 1982, pp. 115-130.

Đorđević 1896 = Đorđe S. Đorđević, *Matija Divković. Prilog istoriji srpske književnosti*, Štamparija Kraljevine Srbije, Beograd 1896.

Komulović 1603 = Aleksandar Komulović, *Nauk karstjanski kratak. Složen po naredjenju sfetoga Oca Pape Klementa Osmoga po poštovanom ocu Robertu Belarminiju, popu od Družbe Isusove, sada prisfitlomu gospodinu kardinalu S.R.C., istumačen po ocu Aleksandru Komuloviću, popu iste družbe, u*

jazik slovinski. Po naredbi prisfitloga gospodina Cintia Aldobrandina, kardinala S.R.C., protektura naroda slovinskoga. In Roma, appresso Luigi Zanetti 1603.

Kuna 1977 = Herta Kuna, *Talijansko-latinski uticaji u jeziku bosansko-hercegovačkih franjevaca XVII i XVIII v.*, «Naučni sastanak slavista u Vukove dane» 1, MSC, Beograd 1977, pp. 373-385.

Ledesma 1594 = Iacomo Ledesma, *Dottrina christiana breve, A modo di Dialogo, fra 'l Maestro e Discepolo. Composta per il R. P. Iacomo Ledesma, Dottor Theologo, della Compagnia di Giesù. Con Licentia de' Superiori*. In Roma, Appresso Domenico Basa 1594.

Malcolm 2000 = Noel Malcolm, *Storia della Bosnia. Dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2000.

Mažuranić 1975 = Vladimir Mažuranić, *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*, voll. II, JAZU, Zagreb 1908-1922 (rist. anast.: Informator, Zagreb 1975).

Štefanić 1938a = Vjekoslav Štefanić, *Bellarmino – Komulovićev Kršćanski nauk*, «Vrela i prinosi» 8 (1938), pp. 1-50.

Štefanić 1938b = Id., *Jakov Ledesma i njegov Nauk karstianski (1583)*, «Vrela i prinosi», posebno izdanje, 2 (1938), pp. 1-42.

Štefanić 1940 = Id., *Mali kršćanski Nauk J. Ledesme u hrvatskom prijevodu od god. 1578*, «Vrela i prinosi» 11 (1940), pp. 68-91.

Summary

The last work of Matija Divković, the shorter *Christian Doctrine*, was composed largely on the basis of two Italian models, the *Doctrine* of Jacomo Ledesma and that of Robert Bellarmine. The present study concentrates on what was taken from Bellarmine. Taking as its point of departure previous studies that defined this Bellarmine section as a free translation made with the help of Aleksandar Komulović's Croatian version, the present study proposes a comparative analysis of the two texts in question. This analysis reveals the complex nature of Divković's catechism: composed on the basis of two Italian models, both employed via Croatian translations, the catechism also includes parts reworked from Divković's longer *Doctrine*. In support of this thesis that the text is a reworking, one can also advance the evidence of the frontispiece of the *editio princeps* of Divković's catechism where, contrary to what he does in his other works, the author does not affirm this work to be a translation.

Armeniaca

Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire d'Arménie. Introduction, traduction et notes* par Patricia Boisson-Chenorhokian [CSCO vol. 605 – Subsidia vol. 115], Peeters, Lovanii 2004, pp. 453, € 115,00.

La *Storia dell'Armenia* di Yovhannēs Drasxanakertc'i (YD), *catholicos* armeno dall'897 al 924/925, oltre a essere la migliore testimonianza dell'ultima fase della dominazione araba in Armenia, è anche la sola opera pervenutaci a trattare gli avvenimenti accaduti in quel Paese tra la fine del IX e l'inizio del X sec., sui quali le fonti arabe e bizantine sono parche di informazioni, mentre la *Storia* del contemporaneo T'ovma Arcruni ne parla limitatamente alle vicende della famiglia Arcruni del Vaspurakan. Nonostante la narrazione prenda avvio dal Diluvio universale e si sviluppi attraverso i secoli fino a giungere agli ultimi anni di patriarcato del suo autore, la parte più interessante è proprio quella a cavallo del IX e X sec., quando YD scrive da testimone e protagonista degli eventi che lo videro patriarca, sotto il regno dei Bagratidi Smbat (890-913) e Ašot (913-928).

Dopo la prima insoddisfacente traduzione francese (M. Saint-Martin 1841), anteriore all'*editio princeps* del testo armeno (1843), e dopo le più recenti versioni in russo (M. O. Darbinjan-Melikjan 1986), inglese (K. H. Maksoudian 1987), armeno moderno orientale (G. B. T'osunyan 1996) e la parziale traduzione georgiana (E. V. Zagareišvili 1965), Patricia Boisson-Chenorhokian (B-C) offre ora una nuova versione francese di quest'opera, corredata di abbondanti note che ne guidano passo passo la lettura agevolandola.

La traduzione è preceduta da un'ampia Introduzione (pp. 7-57) divisa in tre sezioni. Nella prima la B-C ripercorre le scarne notizie sulla vita di YD, per la cui ricostruzione la *Storia* rimane fonte principale, soffermandosi sulla formazione del *catholicos*, sul ruolo politico che egli ebbe negli anni del patriarcato e sulla sua posizione dottrinale nell'ambito delle controversie che agitarono i rapporti tra Chiesa armena e bizantina, portando argomenti contro l'opinione, sostenuta da Maksoudian, secondo cui l'opposizione al calcedonismo di YD non era frutto di intimo convincimento.

La seconda sezione è dedicata, invece, all'opera di YD, della quale si riassume il contenuto delineando il quadro geografico in cui si svolgono i fatti narrati e illustrando l'impianto cronologico creato dall'autore e basato principalmente sulla successione dei patriarchi armeni, con l'occasionale impiego della datazione espressa secondo l'era armena. Si passano, quindi, in rassegna le fonti della *Storia*: Agat'angełos, Movsēs Xorenac'i (MX), Pseudo-Sebēos, la corrispondenza tra patriarchi e sovrani, scritti agiografici e, per l'ultima parte dell'opera, la testimonianza diretta di YD. Particolare atten-

zione è riservata alla Bibbia, la cui presenza costante — in forma di citazione diretta o riecheggiamento stilistico — punteggia la trama della narrazione, diventando un'importante chiave di lettura del pensiero dell'autore.

Nella terza e ultima sezione, infine, la B-C traccia una storia testuale dell'opera di YD attraverso l'elenco delle sue edizioni, delle ristampe e delle traduzioni esistenti. Il lettore apprende così che a tutt'oggi non esiste una edizione critica completa di questo importante testo della storiografia armena. L'unica edizione che può dirsi critica, infatti, curata da E. V. Zagareišvili (Tbilisi 1965) e basata su cinque manoscritti di Erevan, pubblica soltanto la seconda metà del testo (dall'anno 786 in poi). Delle altre tre edizioni di cui si dispone, invece, le due di Gerusalemme (1843 e 1867) non indicano i manoscritti che utilizzano, mentre la terza (Mosca 1853; rist. Tiflis 1912 e New York 1980), si basa sul solo manoscritto 6537 di Erevan. Data la mancanza di un testo critico integrale a cui fare riferimento, ci si sarebbe aspettati che la B-C esplicitasse nell'Introduzione le basi testuali su cui poggia la sua traduzione, il lettore deve invece affidarsi a quanto afferma J.-P. Mahé nella Prefazione, dove si legge (p. 3) che la traduzione della B-C, come già quella inglese, "repose, pour le chapitres I à XXIII, traitant des origines à l'an 785, sur les éditions non critiques de Jérusalem 1843 et Tiflis 1912, et pour la suite, sur le texte critique publié en 1965 à Tbilissi par E. Zagareišvili". Scorrendo le note alla traduzione, tuttavia, ci si accorge che, laddove la B-C discute il testo dell'edizione georgiana, chiama in causa, oltre a quella di Tiflis 1912, l'edizione pubblicata a Gerusalemme nel 1867 e non quella del 1843 (p. 203 n. 11; 223 n. 6; 264 n. 2; 273 nn. 19-20; 372 n. 1).

La traduzione (pp. 59-375 con le note) riesce nel proposito, dichiarato dalla stessa B-C, di essere aderente alla lettera quanto basta per offrire "une bonne idée et du style et du ton du *kat'ołikos*" (p. 56) e certamente riflette il testo originale più di quanto faccia la versione inglese di Maksoudian, proponendosi quindi come valido ausilio per coloro che intendessero avvicinare il testo armeno. Non mancano qua e là delle sviste, come l'integrazione del nome Artawan in luogo di Artašir alla terza riga di p. 91, o casi in cui la resa suscita qualche dubbio, come la traduzione "l'impie Sanatruk, second par sa naissance de la maison des Arsacides" a p. 97 (non sarebbe stato meglio tradurre "l'empio secondo Sanatruk, della casa degli Arsacidi per stirpe..." come si legge nelle traduzioni russa — cfr. pp. 263-234 n. 13 — e inglese?). La traduzione dei nomi propri, toponimi o antroponimi, è seguita dalla forma originale armena messa tra parentesi, o registrata in nota come nel caso di *Mijerkreayk'* per "Asie Mineure" (p. 82 n. 4; 306 n. 18), oppure ora in nota, ora accanto alla traduzione (cfr. p. es. *Mijagetk'* per "Mésopotamie" p. 84 n. 24 e p. 126).

Il lettore viene accompagnato attraverso il testo da un ampio apparato di note, con informazioni di natura cronologica, storica, toponomastica e prosopografica, spiegazioni di termini tecnici e rimandi alle Scritture e alle fonti letterarie armene rilevanti per questo o quell'evento.

Da segnalare, in particolare, la sistematica indicazione della durata dei patriarcati mettendo a confronto le varie fonti esistenti, operazione fondamentale per un'opera la cui impalcatura cronologica si regge sulla successione dei *catholicoi*. Altrettanto sistematica è la segnalazione dei riferimenti cronologici per i sovrani romani, persiani, bizantini e arabi, oltre che per i protagonisti armeni delle vicende narrate. Qualche inesattezza è sfuggita al controllo della curatrice, p. es. a p. 84 n. 27 il regno dell'imperatore Tiberio è datato "16-37 avant J.C." anziché "14-37 après J.-C.", mentre a p. 86 n. 1 la datazione del primo re cristiano d'Edessa Abgar IX è erroneamente indicata come "179-116 après J.-C.".

Qualche osservazione errata va segnalata anche nei rimandi alle fonti storiografiche armene, come ad es. laddove si afferma che né MX né P'awstos Buzand (P'B) parlano della morte dei figli del patriarca Yusik (p. 101 n. 18), mentre entrambi questi autori narrano di come essi furono fulminati a causa della loro empietà (MX III, 16; P'B III, 19); oppure quando si sostiene che P'B non parla della consacrazione di Nersēs il Grande a Cesarea (p. 102 n. 3), su cui invece si veda P'B IV, 4 e 7; o ancora dove si legge che, secondo Pseudo-Sebēos (41, p. 132), il principe dell'Atrpatakan Ṙostom sarebbe figlio del re Xosrov (p. 140 n. 1), mentre invece lo storico armeno lo dice figlio di Xoṙox Ormizd; infine — ma si potrebbe continuare — quando la citazione da MX III, 47 viene riferita a Nersēs e non a Mesrop (p. 95 n. 12). Numerose sono anche le imprecisioni riguardanti la citazione dei passi, sia della storiografia antica che moderna, a cui si rimanda, eccone alcuni esempi: la lettera di Ełia agli Albani è in Movsēs Kałankatuac'i III, 9 e non III, 8 (p. 162 n. 5); il passo di Łewond in cui si cita la conquista araba di Ptłunk', T'alin e Kołb è nel cap. 34 e non 33 (p. 170 n. 14); l'*Ašxarhac'oyc'* (redazione lunga) tratta del Gugark' nel §14 p. 34, e non §16 p. 34 (p. 249 n. 3) né §13 p. 34 (p. 275 n. 14), e del Tayk' nel §15 p. 35 e non §14 p. 35 (p. 235 n. 1); C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, p. 180 non dice una parola di "Šamšagram le chef de clan des Apahuni" (p. 87 n. 18); l'*Encyclopédie de l'Islam* (nuova ed.), I, p. 365 non parla del Passo di Darial (p. 220 n. 13), e così via.

Nelle note a carattere toponomastico si fa frequente riferimento all'*Ašxarhac'oyc'* (*AŠX*), un'opera geografica armena pervenuta in due redazioni: lunga (L) e breve (S). Nel redigere le note, tuttavia, la B-C non tiene nel dovuto conto le differenze esistenti tra L e S. E così, dopo aver affermato (p. 121 n. 22; p. 179 n. 18) che il Kotayk' è il "sezième *gawaṙ* de l'Ayrarat selon l'*Ašxarhac'oyc'*", rimandando correttamente a N. Adontz (*Armenia in the Period of Justinian* p. 126* = *AŠX* S), a p. 188 n. 5 per la stessa informazione cita *AŠX* L §13 p. 34, dove sono sì elencati i *gawaṙ* dell'Ayrarat, ma non il Kotayk'. Analogamente, per il *gawaṙ* di Gołt'n (p. 335 n. 7) ci si sarebbe attesi un rimando ad *AŠX* S p. 350, e non ad *AŠX* L §8 p. 33, dove Gołt'n non figura tra i *gawaṙ* del Vaspurakan; quanto, poi, all'identificazione tra Gołt'n e Gawet'an (quest'ultimo citato da L come *gawaṙ* del Vaspurakan), si sarebbe dovuto spiegare su quali basi poggia, visto che non solo H. Hübschmann (*Altarmeni-*

sche Ortsnamen, rist. Amsterdam 1969, pp. 345-346) e N. Adontz (*cit.* p. 159*-160*), ma anche R. H. Hewsen (*The Geography of Ananias of Širak*, Wiesbaden 1992, p. 189 n. 184; 253 n. 145A), seguendo S. T. Eremyan, altro illustre studioso dell'*AŠX*, identificano Gawet'an con Gabit'an, distinguendo questo *gawaṙ* dal quello di Gołt'n. Riguardo, poi, all'Utik' e ai suoi *gawaṙ* — per citare un ultimo esempio — anziché rimandare ad *AŠX* L edita da Soukry (cfr. p. es. p. 188 n. 6; 190, n. 19; 330 n. 1), sarebbe stato preferibile citare la versione S, poiché in L la presenza di questo *ašxarh* è frutto di una integrazione dell'editore, tanto che quelle righe nel testo di Soukry sono messe tra parentesi quadra. Queste e altre inesattezze avrebbero facilmente potuto essere evitate utilizzando adeguatamente il corposo lavoro di R. H. Hewsen (*cit.*, Wiesbaden 1992) — segnalato in bibliografia ma trascurato nelle note — che mette a confronto i testi di *AŠX* L e S, discutendo nel dettaglio i toponimi in un apparato critico davvero considerevole, ancorché di non facile consultazione.

Il lavoro si conclude con gli indici delle citazioni e allusioni bibliche e quelli toponomastico, prosopografico e dei termini tecnici, seguiti dalle tavole genealogiche delle famiglie Arcruni, Bagratuni (armeni e georgiani), Siwnik' e dalla Bibliografia. La divisione degli indici toponomastico, prosopografico e dei termini tecnici in due parti, una per i capitoli tradotti sull'edizione di Gerusalemme e l'altra per quelli tradotti sull'edizione critica di Tbilisi, ne complica la consultazione, poiché la ricerca deve essere effettuata prima su una parte e poi sull'altra, senza contare che per le pagine finali (pp. 372-375), mancanti nell'edizione di Tbilisi e, quindi, tradotte su quella di Gerusalemme, si dà a parte una terza serie di indici.

Le numerose imprecisioni nelle indicazioni bibliografiche, che, non di rado, presentano delle discrepanze tra quanto segnalato in nota e quanto riportato in Bibliografia, denotano scarsa accuratezza nel registrare il materiale consultato. Quantomeno singolare, a questo riguardo, è la sorte toccata al *Patmut'iwn Hayoc'* (*Storia degli Armeni*) di P'B, di cui si cita un'inesistente edizione veneziana del 1883 ristampata a New York nel 1984 (p. 75 n. 22; p. 435). In realtà l'edizione di Venezia, datata 1832, è poi ripubblicata nel 1889, 1914 e 1933; del 1883 è l'edizione di S. Pietroburgo, che è anche quella ristampata a Delmar (NY) nel 1984. Ma non basta: a p. 108 n. 23 si cita, sempre di P'B, una — a me ignota — edizione di Tiflis del 1904, ristampata a NY nel 1985. Altri esempi: i due vol. del *Nor baṙgirk' haykazean lezui* sono stati ristampati a Erevan rispettivamente nel 1979 e nel 1981 e non entrambi nel 1981 (p. 41 n. 145; 445); a p. 68 n. 17 la traduzione di MX a cura di R. W. Thomson è indicata come pubblicata a London 1980, anziché a Cambridge (MA) 1978, come correttamente segnalato in Bibliografia p. 435.

In generale, piuttosto numerose risultano le grafie erronee di nomi armeni e non solo. Anche qui alcuni esempi: Ališan è citato come Ališan (p. 10 n. 15; p. 440), mentre Abełyan diventa Abelyan (p. 66 n. 7) e Vałaršapat è scritto Valaršapat a p. 436; Gardman diventa Gardam sia nella traduzione che nella nota (p. 188), mentre il linguista francese Benveniste è citato al-

meno un paio di volte come Benvéniste (p. 60 n. 7 e 62 n. 21) e pehlevi diventa pelhevi (p. 91 n. 3; 101 n. 19). Il nome dello storico Teofilatto Simocatta è bistrattato: Theophylacta Simoccatta (p. 122 n. 35), Theophylacte Simoccata (p. 125 n. 60) mentre a p. 439 è Théophylacte Simoccata. Curiosa è anche la deformazione del nome di Labubna (o Lerubna), l'archivista della scuola di Edessa che ci ha trasmesso la famosa lettera di Abgar: viene sempre citato come Labnuna, anche nella trascrizione del titolo dell'edizione della sua opera (p. 88 n. 27; p. 435).

Malgrado le inesattezze e le sviste che si riscontrano qua e là, il lavoro della B-C traccia un quadro chiaro delle conoscenze relative alla cárriera e alla posizione dottrinale di YD e offre la prima traduzione ben annotata disponibile in lingua occidentale di un'opera rilevante non solo per la storia dell'Armenia e del Caucaso, ma anche per le vicende del califfato e la formazione degli emirati arabi indipendenti in terra armena, oltre che per i rapporti politici e religiosi tra Armeni e Bizantini.

M. Bais

La spiritualità armena nei secoli X-XII. Atti della I Settimana di Studio sulla Spiritualità Armena, Isola di San Lazzaro, Venezia, 3-8 settembre 2002, Congregazione Armena Mechitarista — Academia Armena Sancti Lazari, Venezia 2004, pp. 221 + 14 tavole, s.i.p.

Il volume raccoglie gli atti del primo convegno sulla spiritualità armena promosso dall'Academia Armena Sancti Lazari in occasione del millenario della composizione del *Matean ołbergut'ean* (*Libro della lamentazione*) di Grigor Narekac'i. E proprio attorno al grande mistico di Narek e ad altri protagonisti della storia armena, quali Grigor Šnorhali, Nersēs Lambronac'i e Mxi'tar di Sebaste, fondatore della Congregazione Mechitarista, ruotano gli interventi di molti relatori.

Tutte queste figure sono presenti nella relazione di p. B. L. Zekiyan (pp. 27-63), che mette a fuoco alcuni punti cardinali nella riflessione sull'esperienza armena della preghiera dal Narekac'i a Mxi'tar. L'analisi del concetto-chiave di "veglia" introduce alla dimensione fortemente personale della supplica in Grigor Narekac'i, che dal microcosmo dell'interiorità individuale si proietta verso il macrocosmo umano, assumendo una valenza liturgica. Un percorso in qualche modo inverso porta Grigor Šnorhali — emulato dal pronipote Nersēs Lambronac'i — a una "personalizzazione e interiorizzazione della preghiera liturgica". A Mxi'tar, infine, si riconosce la fedeltà alla tradizione armena — ravvisabile anche nel suo attaccamento a una "spiritualità centrata sulla liturgia" — pur nella volontà di confronto con il mondo latino, così da giungere a una sintesi nuova, la cui identità è, tuttavia, profondamente armena.

Grigor Narekac'i costituisce il fulcro degli interventi del traduttore francese del *Matean ołbergut'ean*, p. I. Kéchichian (pp. 3-9), che passa rapida-

mente in rassegna le principali opere del santo accennando al loro valore dottrinale e poetico, e di p. G. Behesnilian (pp. 11-14), che introduce la lettura di passi scelti del *Matean*, mettendo in risalto come il Narekac'i si faccia prototipo dell'uomo colpevole, per offrirsi alla misericordia divina quale vittima di espiazione per i peccati dell'umanità.

Su Nersēs Lambronac'i torna p. I. Kéchichian (pp. 125-133), delineandone la vita e l'opera e rievocando lo spirito ecumenico che ne diresse il pensiero e l'azione non solo quando, tra 1177 e 1180, sembrò realizzarsi un avvicinamento tra la Chiesa armena e quella bizantina, ma nel corso di tutta la sua breve esistenza.

La necessità della reciproca comprensione fra le Chiese nel rispetto delle diverse tradizioni è anche intuizione ecumenica *ante litteram* di Mxi'tar di Sebaste, testimoniata da alcuni documenti conservati nella Biblioteca Vaticana e portati all'attenzione degli studiosi da A. Sirinian e F. D'Aiuto (pp. 183-204). In particolare, due autografi dell'abate mostrano la sua apertura verso la gerarchia della Chiesa armena apostolica, mentre altri documenti gettano luce sulle discussioni tra i Mechitaristi e Roma in merito all'adattamento della Regola basiliana al neonato ordine religioso, rivelando l'attaccamento della Congregazione di Mxit'ar alla "tradizione linguistica, letteraria, storica, liturgica della Chiesa e del popolo armeni in seno alla Chiesa e alla storia universali".

Gli aspetti giuridico-legali dell'insediamento dei Mechitaristi sull'isola veneziana di San Lazzaro sono, invece, indagati da M. F. Tiepolo (pp. 177-182) attraverso documenti d'archivio dai quali apprendiamo che, oltre alla condizione di profughi sfuggiti alla minaccia ottomana e alle loro benemerenze religiose e civili, giocò a favore dell'accoglienza dei Mechitaristi da parte dei Veneziani il fatto che essi — mancando ancora della piena sanzione canonica — potevano essere considerati "un collegio di persone devote", anziché un Ordine religioso, aggirando così le norme che allora imponevano di limitare il numero di religiosi e di istituzioni ecclesiastiche nella Serenissima. Sulle modalità del passaggio di San Lazzaro ai Mechitaristi si sofferma anche p. G. Behesnilian (pp. 15-25), che tratteggia una panoramica della storia dell'isola, soprattutto in riferimento ai lavori di edificazione, ampliamento e modernizzazione realizzati nel corso degli ultimi tre secoli.

La spiritualità monastica armena è oggetto dell'intervento di p. N. Sakayan (pp. 89-101), nel quale si offre un quadro degli obblighi canonici e morali del monaco attraverso l'esposizione dell'orario canonico, che consacrava le ore del giorno a determinati doveri, e degli impegni ascetici obbligatori, quali l'astinenza, la temperanza interiore, la veglia notturna, la preghiera, la lettura personale della Bibbia, la meditazione e la rinunzia al mondo. A un viaggio nella storia della spiritualità armena attraverso monasteri, eremi, santuari e *martyria* invita anche G. Uluhogian (pp. 103-123), illustrando al lettore alcune delle centinaia di luoghi di culto armeni rappresentati nella mappa dell'Armenia preparata nel 1691 su richiesta del conte bolognese Ferdinando Luigi Marsili. Questo straordinario documento, a lungo creduto

perso e fortuitamente ritrovato nel 1991 tra i fondi della Biblioteca Universitaria di Bologna, riporta a un tempo centri religiosi contemporanei alla sua composizione accanto ad altri, famosi in passato, ma "certamente abbandonati o meno fiorenti nel XVII secolo", permettendo, così, una riflessione diacronica sui luoghi di culto armeni. Dal diverso uso, nella mappa, dei termini *vank'* (monastero) e *anapat* (eremo) si può "dedurre che con il primo termine si indicavano centri religiosi dediti fondamentalmente alla vita attiva, mentre *anapat* designava comunità monastiche più rigorose, che privilegiavano la vita contemplativa". Inoltre, l'intitolazione di molti luoghi di culto alla S. Croce rimanda alla centralità di Cristo e della Trinità nella Chiesa armena, e alla persona di Cristo è associata Maria, a cui sono dedicati, sotto il titolo di *Astuacacin* (Madre di Dio), numerosi monasteri, santuari ed eremi.

Del culto mariano parla p. E. M. Ronchi (pp. 159-176), che vede nella Madonna un momento di frattura nella storia dell'umanità e il principio di un nuovo percorso soteriologico, secondo il quale — seguendo Ireneo di Lione — deve essere valorizzata come luogo di salvezza la nascita di Cristo rispetto alla sua crocifissione.

Alla musica sacra, espressione generalmente poco investigata della religiosità armena, dedica una sintetica ma stimolante introduzione p. V. Oulouhodjian (pp. 65-88), analizzandone la fase aurorale parallela allo sviluppo della liturgia armena, senza trascurarne le radici, che affondano nel periodo pagano, né i rapporti con il mondo bizantino e siriaco. Preziose, anche — e forse soprattutto — per i non addetti ai lavori, le osservazioni sulla notazione musicale neumatica antica, di cui si è da secoli perso il significato, su quella moderna, introdotta verso il 1815, oltre che sull'uso del sistema di notazione musicale europeo, diffusosi a partire dal secolo XIX.

Alla spiritualità in altre tradizioni si riferiscono, invece, gli interventi di Abbà Marcos e Abbà Atanasios (pp. 213-221) — un'ispirata immersione nell'esperienza della preghiera presso i monaci Copti d'Egitto — e di p. I. Gargano (pp. 135-158). Quest'ultimo, in particolare, tratta del mondo spirituale di Gregorio Magno, esaminato a partire dalla versione greca della *Vita di san Benedetto*, e del suo significato per il mondo bizantino. Non va dimenticato, a questo proposito, che dei *Dialoghi* di Gregorio Magno esiste una versione armena, per la quale Gargano invoca un'indagine più approfondita, per mettere in chiaro se essa sia stata condotta sull'originale latino o, come sembra più probabile, sulla traduzione greca.

In uno dei contributi conclusivi, p. P.-H. Kolvenbach (pp. 207-212) testimonia l'apporto della Compagnia di Gesù alla cristianità del Vicino Oriente, con particolare riguardo all'Armenia, dalle prime presenze di Gesuiti in quella terra (XVII sec.), allora via obbligata verso l'Asia Centrale, fino al loro stabile insediamento a servizio della nazione armena, alla cui conoscenza in Occidente diedero un contributo formidabile. Chi, tra coloro che si sono anche solo marginalmente occupati di cose armene, non ha mai sentito i nomi di Mécérian, Tournebize e Mariès?

Nonostante alcuni interventi risentano della volontà di "integrare la dimensione 'accademica' con quella 'divulgativa'" (p. X), gli *Atti* di questa prima settimana di studio offrono interessanti spunti di riflessione non solo sulle diverse manifestazioni della spiritualità armena, ma anche sul ruolo attivo della Congregazione Mechitarista nel coniugare aspetti della spiritualità occidentale e orientale. Da un punto di vista metodologico, inoltre, più di una relazione, vertendo su documenti rinvenuti in archivi e biblioteche — la Mappa Marsili, ma anche la traduzione inedita di Fausto di Bisanzio affiorata dai fondi della Biblioteca Vaticana —, richiama all'attenzione degli studiosi quanto sia importante il recupero di tale materiale documentario, non fosse altro che per evitare di adagiarsi sui dati della tradizione erudita rischiando di ripetere le stesse (talora errate) opinioni vulgate.

Laddove si sono proposte delle sintesi sulla vita e l'opera delle figure centrali della spiritualità armena, si sarebbe apprezzato uno sforzo che andasse oltre il semplice elenco dei titoli, per fornire l'indicazione della produzione bibliografica recente (traduzioni e studi), cogliendo l'occasione per aggiornare i dati della pregevole bibliografia di R. W. Thomson, che ormai data a una decina d'anni fa.

Rimane poi il problema della traslitterazione dei nomi e dei termini armeni. Sebbene sia sempre auspicabile l'uso di un unico sistema di traslitterazione, si possono tollerare le divergenze tra i diversi studiosi. Disorienta, invece, l'utilizzo di sistemi di trascrizione diversi nell'ambito di uno stesso contributo, benché sia apprezzabile l'intento di facilitare la lettura a quanti abbiano poca dimestichezza con la complessità fonetica e grafica dell'armeno. Sarebbe, comunque, stato meglio astenersi da trascrizioni alla francese (p. es. Gourguén-Khatchik, Vaspourakan, ecc.) in interventi pubblicati in italiano, anche se, presumibilmente, tradotti dal francese.

Quanto, infine, alla traduzione del titolo dell'opera più celebre di Grigor Narekac'i, il *Matean ołbergut'ean*, esistono, si sa, opinioni diverse, e basta scorrere i vari studi raccolti in questi *Atti* per rendersene conto. Si sarebbe, tuttavia, dovuto evitare di citarla nel controfrontespizio di questo volume, come *Libro della Tragedia* e, un paio di righe più avanti, come *Libro della Lamentazione*.

M. Bais

Asia Centralis

Sébastien Peyrouse, *Des chrétiens entre athéisme et islam*. Préface de Patrick Michel, Maisonneuve et Larose — Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale, Paris 2003, pp. 406, € 30,00.

Il libro è frutto di un'indagine diacronica di sociologia religiosa sul cristianesimo nell'Asia Centrale e precisamente nelle cinque repubbliche centroasiatiche a maggioranza musulmana, Kazakistan, Kirghisistan, Tagiki-

stan, Turkmenistan e Uzbekistan, che hanno raggiunto l'autonomia nel 1991. Definito l'ambito geografico della ricerca, l'A. ne precisa i limiti cronologici. Considera infatti la zona geografica, a partire dalla rivoluzione del 1917, fino a dopo il crollo dell'Unione Sovietica. E nel tempo in esame l'A. riscontra le fasi diverse di politica antireligiosa del regime sovietico. L'inizio crea illusioni con il decreto della separazione della Chiesa dallo Stato il 23 gennaio 1918. La Chiesa ufficiale sembra avvalersene per indire quell'anno un importante sinodo che restaura il potere patriarcale, liberandolo dall'Oberprokuror che Pietro il Grande gli aveva preposto. Ma ben presto, dai primi anni '20, appare chiaro che il regime non vuole affatto disinteressarsi della Chiesa, rispettandone la peculiare sfera di azione. Vuole anzi, più che emarginarla, distruggerla. Solo venti anni dopo, nel corso della Guerra patriottica di liberazione, Stalin, che ha bisogno dell'aiuto degli Alleati, limita la propaganda antireligiosa e si incontra personalmente con il patriarca nel 1943 concedendogli addirittura la stampa di un organo ufficiale del Patriarcato. L'A. constata pure un allentamento del rigore antireligioso dopo la morte di Stalin. Ma non tace la ripresa dell'offensiva antireligiosa con Kruscev, che proclama: Il popolo assisterà ben presto alla fine dell'ultimo pope. Kruscev lascia l'incarico nel 1964. L'A. chiama invece "stagnazione" i due decenni di Breznev. In quei venti anni si verificano i fenomeni della dissidenza e la firma degli accordi di Helsinki nel 1975, ai quali i dissidenti si richiamano. Dopo il breve intermezzo di Andropov e di Cernenko si giunge a Gorbacev e alla sua *perestroika*. Le cinque repubbliche escono dalla Federazione Russa. La libertà religiosa è proclamata. Quale è stata e quale è oggi in quei territori la situazione del cristianesimo?

Secondo l'A., l'ideologia comunista ha contribuito a provocare un certo fondamentalismo, non solo nell'islam, ma anche negli ebrei, nei cristiani ortodossi russi e nei cattolici di quelle terre. Però i musulmani, cioè la maggioranza delle popolazioni delle cinque repubbliche, hanno reagito meglio alla persecuzione comunista, che non i cristiani, presenti nelle cinque repubbliche centroasiatiche con minoranze di ortodossi, di vecchiocredenti, di cattolici, di luterani, di battisti, pentecostali e testimoni di Geova. Infatti il potere comunista ha trattato i musulmani con un certo riguardo, nel timore che si organizzassero sotto lo stendardo dell'islam o di qualche altra ideologia unificatrice, come per esempio il panturchismo. In realtà, di fronte a questo accorgimento del regime, i musulmani si sono mostrati più tolleranti nei confronti delle religioni, cristianesimo compreso. Invece ogni progressismo della Chiesa ortodossa russa è provocato e usato come strumento dal regime. Quando la Chiesa unita a Roma viene fagocitata per volere governativo dalla Chiesa ortodossa, non esistono più luoghi di culto uniati. I cattolici uniati frequentarono per protesta luoghi di culto latini per manifestare la loro opposizione a una Chiesa ortodossa troppo invadente. I musulmani non capiscono tale meccanismo. Secondo loro, gli autoctoni dei territori sono, per nascita, musulmani. Quelli invece che vengono da fuori, anche se da qualche generazione, russi, polacchi, tedeschi o altri, sono per nascita orto-

dossi. Gli ortodossi lamentano che le suddivisioni sono un fenomeno che viene dall'Occidente a causa della interpretazione occidentale della libertà religiosa. Ma i non ortodossi, compresi i protestanti, rispondono che la libertà religiosa è per tutti, anche per le piccole comunità, luterane, battiste, vecchi credenti ecc.

Il libro si pone delle domande e dà risposte conclusive. Una domanda: Nell'attuale situazione, che segue la caduta del comunismo, si può affermare che nelle cinque repubbliche centroasiatiche, si verifica oggi una rinascita della religione? Risposta: no. Il periodo post-sovietico non può essere considerato rinascita religiosa. Lo sarebbe se ci fosse rottura nel senso religioso rispetto all'epoca precedente. C'è invece rottura soltanto nella espressione pubblica del sentimento. E per giustificare tale risposta negativa l'A. ricorre alla distinzione di Hervieu-Léger fra *praticante*, *pellegrino* e *convertito*. Il primo può praticare senza credere, il secondo non si impegna coerentemente, il terzo, il convertito può essere uno che sceglie la prima volta la religione, uno che si riavvicina alla religione dopo un periodo di abbandono, o uno che si converte da una precedente religione ad un altra.

Seconda domanda: Quale è il grado di tolleranza e di apertura al mondo che la Chiesa ortodossa russa e l'Islam ufficiale sono disposti ad accettare? Risposta: L'ortodossia russa è la grande perdente della sfida. Accusata di conservatorismo, di mancanza di apertura e di compromettersi con qualunque potere costituito, si mantiene soltanto grazie alla sua immagine di religione nazionale russa.

Senza essere un sociologo della religione ho cercato di rendere accessibile al lettore una sintesi del libro, che trovo interessante. Mi permetto poi un'osservazione. A p. 292 l'A. cita la pretesa dei musulmani di godere come primi occupanti della *condicio possidentis* e ricorda che i cattolici rispondono che i loro missionari sono arrivati in quei territori sin dal secolo XIII. In realtà, già gli archeologi sovietici avevano riconosciuto con numerosi scavi e varie pubblicazioni, che i primi ad arrivare fin dal secolo III erano stati i cristiani della Chiesa Assira di Oriente. Cito soltanto i resti cristiani di *Xaroba koshuk*, chiesa dei sec. VI-VII, a 15 km da Merv e la *casa ovale* o convento cristiano del V sec. ambedue nel Turkmenistan. Afrasiab, Samarcanda premongola, nell'Uzbekistan, ha una chiesa databile ai sec. VII e VIII e un turibolo di bronzo dell'VIII-IX sec. con scene evangeliche. Pengikent, città sogdiana del Tagikistan, ha frammenti di vaso di terracotta con iscrizioni siriache del sec. VIII e monete sogdiane con la croce. Taras, nella regione Semirec'e o dei sette fiumi, nel Kazakistan, ha sepolture cristiane risalenti al sec. VIII e una chiesa e una croce fittile cerchiata. *Ak Beshim* è una chiesa del sec. VIII presso l'antica capitale del Kirghisistan. Rinvio a Maria Adelaide Comneno, "Cristianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio: testimonianze archeologiche", OCP (1995) 495-535; Wassilios Klein, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.* Turnhout 2000.

V. Poggi, S.I.

Byzantina

Aikaterini Christofilopoulou, *Τό πολίτευμα και οι θεσμοί της Βυζαντινής αυτοκρατορίας 324-1204*, Κράτος Διοίκηση, Οικονομία, Κοινωνία, Αθήνα 2004, σ. 517.

L'autrice Caterina Chrisofilopulos tratta in questo suo saggio del sistema politico-governativo e delle istituzioni dell'impero bizantino: Stato, amministrazione, economia, società in un complesso di tempo di quasi novecento anni (324-1204). Siamo di fronte ad uno studio storico-giuridico di storia bizantina. Lo scopo scientifico dell'autrice è di dimostrare che la civiltà e cultura bizantina hanno la loro propria identità, non si confondono e non attingono da altre culture ed influssi sia d'oriente che d'occidente; hanno una propria storia e proprie radici classiche elleniche e cristiane. Lo studio si estende fino al 1204, quando i Veneziani e i Franchi, approfittando delle ferite apportate dagli Ottomani Turchi in Asia Minore, hanno dominato in oriente. La civiltà e la storia dell'impero bizantino nelle sue istituzioni sono un patrimonio basato sui valori culturali, filosofici, teologici, giuridici e sociologici propri, senza intermissioni di altre culture e civiltà. Lo studio abbracci tutti i campi della vita bizantina quotidiana: le istituzioni politiche, l'esercito, l'amministrazione, la giustizia, l'economia, le organizzazioni professionali, la politica agricola, il sistema fiscale, l'organizzazione della città e della periferia. La materia si divide in tre unità di tempo: I) 324-610; II) 610-1081; III) 1081-1453 con un particolare riferimento al 1204.

Di particolare rilevanza è la parte che tratta del contributo del cristianesimo alla fisionomia e alle caratteristiche dell'impero, sottolineando che un fattore determinante nella fondazione dell'impero bizantino è stata l'apparizione e la prevalenza del cristianesimo, inizialmente in contrasto con la civiltà romana, ma in seguito raggiungendo un progressivo ravvicinamento con essa per essere poi trasformato in sostegno dopo la sconfitta di Licinio da Costantino in Chrisoupoli di Bitinia (324) e la decisione di trasportare il centro dell'impero in Oriente con le più profonde radici cristiane.

Dalla fine del III sec. si è notata un'intensa ricerca religiosa, con l'aumento di vari sistemi filosofici, magie, tendenze monoteiste, monoteismo giudaico, sistemi questi che si confrontano nella ricerca dell'Essere Supremo. Si possono costatare le convinzioni cristiane di Costantino imperatore nelle monete, nella sua opera legislativa, nella sua politica sociale, e nelle sue due iniziative: la convocazione di concili ecumenici e la fondazione della nuova capitale in Oriente, là dove l'Europa incontra l'Asia: Costantinopoli.

Data la convinzione dell'imperatore che le questioni dogmatiche non si risolvono con decreti politici imperiali, bensì con un dialogo interno tra le autorità ecclesiastiche, Costantino si adoperò a realizzare l'unità della Chiesa con la decisione di convocare in Sinodo i padri della Chiesa dell'Oriente e l'Occidente. Così è stato convocato in Nicea di Bitinia nel 325 il primo concilio ecumenico per la soluzione dei problemi dogmatici con la presenza

nelle adunanze conciliari dello stesso imperatore, conoscitore della lingua greca. Il riconoscimento nel IV sec. del cristianesimo come religione ufficiale ha contribuito ad una maggiore collaborazione tra Stato e Chiesa, mentre l'allontanamento delle altre antiche religioni ha portato i popoli ad un maggiore avvicinamento.

Così la comune fede cristiana è diventata un elemento spirituale di unità dell'impero bizantino, e da ciò la sollecitudine degli imperatori di conservare l'unità dogmatica della popolazione e di superare le controversie dogmatiche, di modo che non sia turbata l'unità e la coesione politica. Così si è istaurata la prassi della convocazione dei concili ecumenici, mentre la sede episcopale di Costantinopoli veniva elevata in Patriarcato dal II Concilio ecumenico (381). Da questo nuovo centro imperiale, Costantinopoli, centro politico, economico, spirituale, ecclesiastico e culturale, l'ellenismo e il cristianesimo sigilleranno per secoli il destino dell'umanità.

D. Salachas

Hagiographica

Ivan Biliarsky, *Покровители на Царството: Св. цар Петър и св. Параскева-Петка*, (Protectors of the Empire: Saint Tsar Peter and Saint Paraskeva/ Petka), Вулкан-4, София 2004, с. 111.

Le livre de Biliarsky s'inscrit dans une série d'études, entreprises dans le domaine byzantin durant ces dernières décennies, qui portent sur le rôle des saints dans la société, sur leur interférence avec le pouvoir impérial et sur l'idéologie politique en général. (Je pense tout particulièrement aux travaux d'Elisabeth Malamut et d'Evelyne Patlagean. Certaines communications, recueillies dans *L'empereur hagiographe*, abordent aussi la question du rôle des saints. Et je m'arrêterai là quant à ces énumérations en soulignant seulement que, pour ce qui est du monde occidental, la recherche est très développée dans ce domaine.) Plus concrètement, il correspond à l'intérêt personnel de l'auteur pour saint Pierre le tsar à qui plusieurs articles ont déjà été consacrés.

Qu'il soit familier ou non avec l'histoire de la Bulgarie, le lecteur y trouvera des informations utiles et une précieuse analyse du pouvoir impérial. Ainsi la problématique est introduite dès le titre du livre. Quel fut le rôle des saints dans la construction identitaire des pays du *Commonwealth* byzantin? Cette question traverse l'ensemble de l'ouvrage pour constituer le fil conducteur de l'interrogation de Biliarsky. Elle sert donc de lien entre les deux parties autour desquelles est organisé le livre, la première dédiée à l'étude de saint Pierre le tsar, et la seconde à celle de sainte Parascève.

Le livre s'ouvre sur une présentation générale de la théologie politique byzantine, sur les rapports de l'empereur au divin. Ces aspects sont présentés dans une approche comparative avec d'autres mondes non chrétiens.

Comme le souligne Biliarsky, l'idée de l'origine divine du pouvoir est commune à un grand nombre de civilisations. La thèse que s'attache à défendre l'auteur est qu'en absence de reliques de la Vierge et du Christ, c'est autour du culte de saint Pierre le tsar et de sainte Parascève que s'exprime la piété impériale et populaire en Bulgarie. Ainsi, tout saint apparaît comme *imago Christi* et toute sainte comme *imago Virginis*, leur culte se substituant à la vénération de Jésus et de Marie. Biliarsky souligne par là, non pas le fait qu'on a négligé le culte du Christ et de Marie, mais qu'en même temps des cultes locaux se développent tissant des liens forts avec le pouvoir impérial. Ainsi la construction et la représentation de l'identité du pays se font autour de saint Pierre le tsar dans le cas du Premier Empire bulgare, et autour de sainte Parascève dans le cas du Deuxième Empire bulgare, le culte du premier remplaçant en quelque sorte celui de Constantin à Byzance, tandis que celui de la sainte, en devenant la protectrice de la ville et du souverain, se substitue à celui de la Théotokos — protectrice de Constantinople.

La première partie du livre est donc, comme on vient de le noter, consacrée à saint Pierre tsar et se divise en quatre chapitres. Au départ, Biliarsky s'attache à rechercher et essayer de reconstruire les faits historiques. L'importance du règne du tsar Pierre est examinée dans le contexte de la christianisation du pays qui s'accomplit réellement de son temps. Ainsi, la Bulgarie achève sa christianisation vers le milieu du Xe siècle, précisément sous le tsar Pierre.

Ensuite, Biliarsky recense la plupart des sources de l'époque mentionnant le tsar. Des textes apocryphes et ecclésiastiques mettent en rapport le tsar avec Constantin le Grand et ils sont utilisés par l'auteur comme fondement de sa thèse. Biliarsky souligne que ce phénomène est unique en Bulgarie où la sainteté est attribuée à un seul souverain à la différence, par exemple, des rois russes ou serbes. Au Moyen Age, le tsar est considéré comme le Rénovateur de l'Empire, tel que l'avait été Constantin, cet honneur étant réservé à l'Evangélisateur du pays, le continuateur de l'œuvre salvatrice du Christ. Et même si le tsar Pierre n'est pas l'Evangélisateur de la Bulgarie, c'est sous son règne que le pays devient réellement chrétien, comme le souligne l'auteur. C'est pour cette raison que sa vénération se substitue à celle du Christ et de Constantin. Par-là même le tsar devient le saint patron du pouvoir installant une tradition étatique. Par ailleurs, au cours du XIIe siècle, son nom est repris par un des frères Assénides qui se veut restaurateur de l'Empire.

La seconde partie du livre, traitée elle en cinq chapitres, est consacrée à sainte Parascève la Jeune — Petka, dite Epibatina (du nom d'Epibates ou Epivati). Biliarsky présente d'abord les fondements de la théocratie byzantine et la conception du rôle de l'Empire dans l'histoire eschatologique et sotériologique du christianisme. Cette conception byzantine est propre à la Bulgarie. Après une victoire décisive, le tsar Jean II Asen obtient la translation des reliques de sainte Parascève-Petka dans sa capitale vers 1230-1231, où elles resteront jusqu'à la chute de Tîrnovo. Ces reliques vont ensuite

s'arrêter dans plusieurs villes, fait interprété comme la perte de la bénédiction divine sur la ville succombant au péché et prise par l'Infidèle. Biliarsky insiste sur le rôle de la sainte en tant que protectrice et médiatrice pour le tsar et son peuple auprès des forces célestes et sur le parallèle que ces deux fonctions appellent avec la Théotokos — protectrice de la *Basileuousa Polis* contre l'ennemi et intercesseur pour le salut de l'humanité. Ces comparaisons passent non seulement par une analyse lexicale des textes liturgiques, panégyriques, diplomatiques, mais aussi par des références iconographiques plus tardives (le premier cycle de la vie de la sainte se trouvant à Arbore, Moldavie). Biliarsky suit aussi l'évolution du culte de sainte Parascève dans l'espace orthodoxe du Sud-Est européen, car la sainte n'avait pas le même rôle à Byzance et dans les pays sous son influence. De plus, l'auteur insiste sur le fait que la translation des reliques est une initiative principalement impériale, liée aux deux fonctions essentielles du culte. En effet, la première de ces fonctions est dite légitimatrice, contribuant au prestige du souverain et témoignant de la bénédiction divine, et la seconde est nommée intégrative, liée à la constitution d'une identité et à l'octroi d'une protection céleste méritée grâce à la foi et la fidélité du souverain et de son peuple.

Dans ses conclusions, Biliarsky élargit sa réflexion en abordant le système de pensées byzantin selon lequel l'empire terrestre est un reflet du céleste, et, notamment sur les développements théologiques du Pseudo-Denys l'Aréopagite qui, même s'il ne traite pas directement la question de l'empereur, nourrit la conception du *basileus* comme icône vivante du Christ-Roi. La Théotokos est l'intercesseur de l'empereur en particulier et de l'humanité en général auprès de son Fils. Cette conception *religieuse* de la mission impériale byzantine se retrouve dans les pays du *Commonwealth* byzantin. Ainsi, en Bulgarie médiévale, au culte de Constantin — saint, apôtre, Rénovateur de l'Empire, inspiré par le Christ dans sa mission salvatrice, se substitue celui de saint Pierre le tsar sous le règne duquel le pays devient réellement chrétien, alors qu'à celui de la Théotokos se substitue, sans l'évincer entièrement, celui de sainte Parascève-Petka protectrice particulière de la ville et du souverain. Par ailleurs, la sainte jouit d'une vénération particulière chez les Serbes et les Roumains, toujours en sa qualité de protectrice spéciale du pays. Ce sont ces cultes qui constituent en partie l'identité du pouvoir impérial et l'autorité impériale dans sa mission salvatrice. Ainsi, l'enjeu *politique* du culte *religieux* et les divergences centre-périphérie apparaissent ici dans toute leur complexité.

T. Kambourova

Historica

José María Blázquez, *El Mediterráneo y España en la Antigüedad*, Historia, religión y arte [Historia / serie menor], Ediciones Cátedra, Madrid 2003, pp. 848, s.i.p.

Si tratta della raccolta di 39 saggi di José María Blázquez, antico discepolo, all'università di Roma, del prof. Massimo Pallottino e compagno di studi del grande epigrafista, il prof. Lidio Gasperini. L'A. aveva già pubblicato questi saggi in riviste, in *Festschriften* e in Atti di congressi, nell'arco di tempo compreso tra il 1987 e il 2002. Questi scritti interessano, quanto alla geografia, il bacino del Mediterraneo e quanto alla cronologia riguardano soprattutto la tarda antichità. Sono di taglio archeologico, epigrafico e filologico e comprendono la trattazione di numerose questioni inerenti all'Oriente cristiano. È buona abitudine quella dell'A., che lo ha già fatto una dozzina di volte, come ricorda nel *Prólogo* (pp. 11-12), di raccogliere in volumi, suoi saggi altrimenti sparsi qua e là, mentre possono raggrupparsi unitariamente. Infatti, le cinque parti di questo volume sono composte ciascuna di capitoli, i cui titoli coincidono per lo più con i titoli dei saggi. La prima parte della raccolta è una geografia umana della penisola iberica in epoca romana, studiando la guerra nella Spagna antica e i rapporti fra le varie regioni della penisola iberica. La seconda parte allarga lo sguardo al confronto nel bacino mediterraneo, studiando Nuova Cartagine sulla costa orientale iberica, trattando gli scavi archeologici del Monte Testaccio, cosiddetto per essere collina di cocci delle *testae* in cui arrivava a Roma l'olio d'oliva spagnolo. Quindi ricorda Cástulo e la Sierra de la Plata, le miniere d'argento scoperte dai Fenici e sfruttate dai Romani. La terza parte del volume si spinge ad oriente studiando la religione di Alessandro, la mitologia degli Ebrei, delle favole ellenistiche, dei Fenici e cercando somiglianze o differenze in Spagna, nelle religioni preromane e nella crudeltà che si manifesta nella civiltà romana. La quarta parte del volume studia l'eredità classica in epoca tarda: l'Accademia di Atene, il Museon di Alessandria, la scuola di diritto romano a Beirut. Alessandria e Beirut rivelano la loro "vita universitaria" attraverso la parziale biografia di Severo di Antiochia, redatta da Zaccaria Scolastico, suo compagno di studi in Egitto e nel Libano. Ultima, la quinta parte del volume, maggiormente epigrafica ed iconografica, paragona mosaici africani a mosaici romani di Spagna e a mosaici del Vicino Oriente. Scopre ritratti in affreschi e mosaici e spiega cosa significhi il grifone, presente in diverse rappresentazioni, musive, scultoree o pittoriche.

Il volume termina con l'elenco di tutti i saggi raccolti, con indicazione di dove e quando siano stati pubblicati originariamente.

Questa iniziativa editoriale, che raccoglie una quarantina di studi di chi ha percorso una lunga carriera di ricerche e di produzione letteraria, rende un utile e funzionale servizio.

V. Poggi, S.I.

Bernard Holzer, A.A. (Éd.), *Les Assomptionnistes et la Russie (1903-2003)*. Actes du Colloque d'Histoire, Rome, 20-22 novembre 2003 [Collection Recherches Assomption, 2] Rome, 2005, pp. 320. s.i.p.

Ассумпционисты и Россия (1903-2003), Материалы Коллоквиума, Рим 20-22 октября 2003, под редакцей, Бернара Ольцера, А.А. Культурный центр «Духовная библиотека», Москва 2005, с. 286.

Un colloquio di tre giorni, tenuto a Roma al Centro culturale San Luigi di Francia, con la collaborazione dell'Ambasciata di Francia presso la Santa Sede, per celebrare un secolo di presenza in Russia degli Agostiniani dell'Assunzione. Non si tratta — annuncia P. Bernard Holzer, curatore degli atti del colloquio usciti contemporaneamente in francese e in russo — di esaltare o criticare il passato. Si tratta piuttosto — precisa il Superiore Generale degli Assunzionisti P. Richard Lamoureux — di prendere maggiormente coscienza delle proprie radici storiche per pianificare l'avvenire. Il card. Segretario di Stato Angelo Sodano viene ad augurare, da parte del Papa, la buona riuscita del Colloquio. Questi atti sono opportunamente suddivisi. La prima parte è dedicata alla Russia del secolo ventesimo, che gli Assunzionisti incontrano. Regis Ladous, ricorda l'attrazione che esercita una Terra di pensatori della statura di Aleksis Komjakov, Vladimir Solovëv, Sergej Trubetskoï, Nicolai Berdiaev, Sergej Bulgakov, sui francesi Pierre Pascal, Anatole Leroy-Beaulieu, Eugène Tavernier, Henri Lorin e Gustave Morel. L'assunzionista Vladimir Frolov narra del primo confratello giunto a S. Pietroburgo, Paul Baurain (1877-1934), che insegna il francese all'Accademia Ecclesiastica e dirige l'ospizio del Buon Pastore. L'impatto con il nuovo ambiente ha contraccolpi penosi. Baurain si prende un anno sabbatico a Lovanio e torna in Russia il 1908, quando il problema dei cattolici di rito orientale produce tensioni. Il superiore generale Emmanuel Bailly, che non capisce la Russia, è duro. Baurain, lascia la congregazione ed è ridotto allo stato laicale. Muore ad Aleppo a 57 anni. La vedova fa incidere sulla tomba le parole da lui scritte per il suo epitaffio: "Qui giace Paul Baurain, che mai è stato, né sarà, null'altro che un uomo di Dio". La seconda parte del colloquio illustra l'immaginario russo degli Assunzionisti. Kathy Rousselet studia l'entusiasmo per la Russia del fondatore, P. Emmanuel d'Alzon (1810-1880). Il suo successore, P. François Picard ha invece, secondo l'ex-archivista P. Charles Monsch, un atteggiamento diffidente. E l'attuale archivista, il P. Perier-Muset, illustra la Russia che la stampa assunzionista descrive. La terza parte del volume si occupa dei rapporti, degli Assunzionisti in Russia, con le ambasciate di Francia e degli Stati Uniti. Il P. Antoine Wenger studia la figura di Pie Neveu, consacrato vescovo segretamente nel 1926 dal "misterioso" gesuita Michel d'Herbigny e rimasto vescovo cattolico attivo in Russia fino al 1936. Irina Ossipova legge nelle carte di Gepeu, NKVD e MGB, come gli Assunzionisti siano tenuti sempre sotto controllo dalla polizia di stato. Gary Hamburg valorizza la coscienza pastorale e il coraggio di P. Léopold Braun, parroco di S. Luigi dei Francesi a Mosca dal 1934 al 1945. La quarta parte consiste di un secondo contributo sul vescovo Neveu, come lo vede il russo, Aleksej Judin. Judin scopre un'evoluzione nell'atteggiamento di Neveu verso il comunismo. Se all'inizio degli anni '20 Neveu riteneva un passo avanti la se-

parazione di stato e Chiesa rispetto alla subordinazione della Chiesa allo zar, in seguito, già nel 1926 incomincia a denunciare chiaramente il "fascismo rosso" (p. 195) del governo sovietico. L'ultima parte del volume: "Prospettive ecumeniche ed ecclesiologiche" inizia con l'intervento di Andrea Riccardi, che coglie due aspetti che sembrerebbero dialetticamente in contrasto della Chiesa ortodossa e della Chiesa di Roma. La prima, ricca della sua varietà, e la seconda della sua unità universale. Al suo contributo segue quello di Padre George Tchistiakov, istruttivo per la Chiesa Cattolica, venendo da un sacerdote ortodosso ferrato in teologia e in spiritualità. Egli cita l'atteggiamento severo del metropolita ortodosso Antoine (Blum), ben noto a numerosi lettori cattolici, che accusa la Chiesa cattolica di voler "assorbire" l'Ortodossia. Seguono due studi di Herman Teule e di Wil van den Bercken, ambedue specialisti di Oriente cristiano a Nimega. Il primo illustra l'Istituto di Nimega per lo studio dell'Oriente Cristiano e il secondo informa della nascita e sviluppo di istituti per la formazione dei laici in Russia, Bielorussia e Ucraina. Gli altri due studi di questa parte del volume possono considerarsi parallelamente. Il primo, del gesuita René Maréchal, già scrittore di *Simvol* al Centre Saint George di Meudon (Paris), ricorda il successo ecumenico di quella pubblicazione e suggerisce agli Assunzionisti, grazie alla loro riconosciuta esperienza di pubblicazioni, di creare qualcosa di simile a S. Luigi dei Francesi di Mosca. Il secondo, prodotto da un ortodosso che vive in Italia, spiega la figura teologica e giuridica del patriarca della Chiesa ortodossa russa. Magari la Chiesa Cattolica imparasse da questa concezione l'aggiornamento della figura dei patriarchi delle Chiese Orientali cattoliche!

Infine Padre Holzer riassume nelle ultime pagine le conclusioni del Colloquio. Colpisce la franchezza con cui ricorda una domanda dell'uditorio: Quanti erano, in tutto, gli Assunzionisti in Russia durante gli ultimi cento anni? Erano 22. Ebbene, sì! Pochi uomini con la loro vita e le loro idee possono scrivere una storia che vale la pena rivisitare con attenzione, come è avvenuto in questo Colloquio e come risulta da questi due volumi, rispettivamente francese e russo, degli Atti.

V. Poggi, S. I.

Alberto Melloni e Maurilio Guasco (a cura di), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo. Mons. Mario Cagna (1911-1986)* [Santa Sede e Politica nel Novecento, 1], Società editrice il Mulino, Bologna 2005, pp. 390, € 32,00.

Un libro redatto a più mani, con Prefazione dei curatori, una prima parte costituita da quattro studi di B. Ferrero, G. La Bella, A. D'Angelo e N. Buonasorte, per inserire il protagonista, Mario Cagna, nel suo contesto originario e nella sua esperienza di prete e diplomatico vaticano. Preludio necessario alla parte centrale del libro che affronta la sua partecipazione alla *Ostpolitik*, con dieci anni in Jugoslavia (1966-1976) come Delegato Apostolico e

poi Pro-nunzio, descritti da L. Bianco (pp. 175-216). E a comprendere tale difficile, ma fruttuosa stagione, del tratto vaticano con i governi comunisti, si è ancor meglio preparati dal saggio di A. Riccardi sulla *Ostpolitik* vaticana (pp. 123-173), che in vari suoi scritti l'ha frequentata. E si è aiutati dal contributo di A. Melloni, sui protagonisti di tale *Ostpolitik* (pp. 217-242) che vengono scelti e inviati oltre cortina dal card. Casaroli, a cominciare da Cagna e continuando con Luigi Poggi e Francesco Colasuonno. Seguono quindi due testimonianze su Mons. Cagna, Nunzio Apostolico in Austria (1976-1985). La prima, di H. Schambeck, allora presidente del Consiglio federale austriaco (pp. 245-256). La seconda, del vescovo ausiliare di Vienna, L. Schwarz (pp. 257-268). L'Appendice documentaria (pp. 271-377) contiene una cronologia della vita di Mons Cagna, un elenco dei discorsi da lui tenuti, in varie lingue, dal 1967 al 1985, e la pubblicazione di una trentina di suoi scritti, conservati nell'Archivio diocesano di Casale Monferrato. Il trentesimo, redatto nel 1985, quando il nunzio aveva chiesto le dimissioni per motivi di salute, è un resoconto indirizzato al card. Casaroli, a conclusione degli otto anni di nunziatura in Austria.

Certo la Jugoslavia fu per Cagna la sede più difficile. All'annuncio del conferimento del cardinalato a Stepinać nel 1952, la Federazione jugoslava aveva interrotto di colpo le relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Non appena essa mostrò nel 1966 una qualche disponibilità a ristabilirle, Cagna vi fu inviato. Arrivato da poco, intuì che il problema fondamentale era la mancanza di unità. C'erano tensioni fra Serbi e Croati, tra Serbi e Albanesi del Kosovo. Capì che soltanto un regime dispotico preservava quel mosaico di etnie, di religioni e di culture, dal disgregarsi violentemente. Sembrava prevedesse quanto successe in Slovenia, in Croazia, in Bosnia Erzegovina e nel Kosovo dopo la caduta del comunismo. Cagna si sforzò di imparare il serbocroato e di capire lo sloveno (p. 215). Promosse il dialogo fra Croati cattolici e Serbi ortodossi. Prese contatti con i capi musulmani di Sarajevo. Volle incontrare personalmente il Patriarca serbo Germano. E quando venne in visita a Belgrado il Patriarca Ecumenico Atenagora, Cagna fu ripreso dai fotografi mentre lo abbracciava. Casaroli, a proposito dell'invio di Mons. Cagna a Belgrado, lasciò scritto che " era persona di intelligenza superiore, che io stesso avevo suggerito come uno dei più preparati per una missione di così singolare importanza e difficoltà" (p. 189).

V. Poggi, S.I.

India Meridionalis

Malankara: Acts of the Holy Synod of the Syro-Malankara Catholic Church, Vol. 1, No. 1, July 2005, pp. 88. Biannual, with annual subscription Rs 100 / US $ 15 / € 15.

Greetings to a new journal! It is not just one more Eastern Church journal — several such have been short lived — but the official organ of the Syro-Malankara Church, recently raised as a Major Archiepiscopal Church by the late Pope John Paul II. As such it promises a sure future and deserves a hearty welcome.

The present inaugural number fittingly contains the official documents of the canonical erection of the Syro-Malankara Church as a Major Archiepiscopal Church. It also gives a detailed report of the inauguration on 14 May 2005 of its new status with the enthronement of the Most Reverend Cyril Mor Baselios, Metropolitan of Trivandrum, as the first Major Archbishop. We have the complete texts of the formal addresses, speeches and messages. Further documentation concerns: 1) The first pastoral letter of the new Major Archbishop-Catholicos; 2) establishment of the Major Archiepiscopal Curia; 4) appointment of the Commission for the Codification of the Particular Laws with a drafting committee of 83 members divided into seven Study Groups; 4) affiliation of St. Mary's Malankara Major Seminary, Trivandrum, to the Pontifical Urban University, Rome.

Malankara is important if only for the text of the apostolic constitution *Ab ipso sancto Thoma Apostolo* of 10 February 2005, with which the new Major Archiepiscopal Church was canonically erected but which has not been published either in the *Acta Apostolicae Sedis* or in *L'Osservatore Romano*. The new journal is the only authentic source of this document as well as of the accompanying apostolic letter *Cunctis ecclesialibus communitatibus*, nominating the Major Archbishop. The Latin text of both these bulls has been reproduced in facsimile and in transcript (with a few slips) as well as in (rather approximate) English and Malayalam translations — Rome could have spared an Eastern Church the torture of translating Latin (and errors!) with an accompanying English translation. Among the other useful texts are the homily of Ignace Moussa Cardinal Daoud, Prefect of the Congregation of the Oriental Churches, at the enthronement and his address at the public meeting. The journal contains his Italian original and a commendable English translation. He highlighted how the dream of Mar Ivanios was finally realized in having a Catholicate in union with the Apostolic See of Rome. His Beatitude Mar Baselios explained his new office as the equivalent of Catholicos in the Antiochian tradition, but not the confrontational Catholic counterpart of the Malankara Orthodox Catholicos.

Malankara has made an impressive appearance as a polyglot journal in four languages (Latin, Italian, English, Malayalam). Long live *Malankara*! I have one reserve, though, namely, its subtitle: "Acts of the Holy Synod of the Syro-Malankara Catholic Church." Already the first number gives the lie to this subtitle: the contents are *not* acts of the Holy Synod at all. And in the future, too, we may rightly expect the journal to publish non-synodal matters, like the pastoral letters of the Major Archbishop, drafts of the particular laws, works of commissions, information about important events in the Church, etc. Probably the present sub-title was suggested by *Synodal News*,

the unhappy title of the official organ of the Syro-Malabar Church, all too marred by clericalism. It may be noted that this vice does not affect the journals of any other sister Church like the *Maronite Voice* or the *Lien*, official organs respectively of the Maronite and the Melkite Churches — not merely of their synods. Happily, the title *Malankara* is free of the vice but not the subtitle. If *Malankara* has difficulty in finding a better subtitle, let me suggest: Journal of the Syro-Malankara Catholic Church. Subscription address: *Malankara*, Catholic Centre, Pattom, Trivandrum 695 004, Kerala, India. Tel. 0091-471-2558864. Email: mcccuria@sancharnet.in

G. Nedungatt, S.I.

Bosco Puthur, Ed., *Inculturation and the Syro-Malabar Church* [L.R.C Publications 11], LRC Publications, Kochi 2005, pp. 305, Rs. 200.

Inculturation is a hot issue in the Syro-Malabar Church chiefly in the context of the ongoing liturgical reform. All bow to inculturation, but when it comes to defining it, identifying its salient features, determining the broad range of its application, there is hardly any clarity or consensus. For nearly half a century this state of affairs has bedevilled the process of liturgical reform in this Church, torn between two rival factions ranged roughly behind tradition, restoration and distinctive oriental identity on the one side and adaptation, updating and pastoral relevance on the other. The latter faction has been more vocal about inculturation, while the former has never denied its need or relevance. But the feud has been simmering for the last few years in what is an uneasy, dark peace.

As a way out a seminar was organized by the Liturgical Research Centre (LRC) of the Syro-Malabar Church for 27-29 January 2004. The present book contains the proceedings of this seminar. Its theme "Further Inculturation of the Liturgy of the Syro-Malabar Church" supposes that there has already been some inculturation. Still one speaker admits, "we have to go a long way to achieve it" (p. 119), while another opines "a serious discussion on inculturation is not relevant" (*sic*!, p. 93). Some see the Syro-Malabar liturgy already well inculturated, while others disagree and point out further possibilities and need.

There are twenty-one papers preceded by an introductory Foreword, which gives a short summary or presentation of each paper. The first paper "Religion and Culture in India Today" is by a Hindu, M.G.S. Narayanan, former Head of the Department of History, Calicut University, and former Chairman of the Indian Council for Historical Research. Other papers explore inculturation in the Bible, or seek to define it, or attempt to articulate its theology. The relevant magisterium, both Roman and local, is explored. The common assumption that the Chaldean liturgy was the earliest liturgy used by the Thomaschristians is rebutted in one paper: surely Christianity is of first century origin in India, whereas Edessa did not receive the faith be-

fore the second century (p. 131). There are papers on inculturation in the Missions, in liturgical music, in arts and architecture. There are comparative studies on inculturation in the Latin Church and in the Syro-Malankara Church

Some speakers leave dialogue for controversy with an ill concealed sprint of showmanship. Thus one cites a foreign authority, "Adapting liturgy to culture invariably results in liturgy's demise" (p. 177), but then states that "the Church accepts authentic adaptations to local culture" (p. 178). Really? Without "liturgy's demise"? The speaker does not notice the contradiction.

What was the outcome of the seminar? Only dissonant voices? No consensus? Was there any response to the suggestion that "the Liturgy of the Word can be specially adapted and simplified for use in the *Qurbana* for Children" (p. 180)? We are left in the dark. Malayalees privately admit that they are generally incapable of peaceful and constructive group discussion.

There is a puzzling and completely erroneous assertion that "the CCEO 1.4 has listed the Syro-Malabar Church under the East-Syrian (Chaldean) tradition." (p. 200). Obviously the writer has not held the CCEO in his hands. Nor has the editor taken steps to eliminate the howler in his interests, in view of the quality of his publication. Read "Saarhad Jammo" (p. VIII) as Sarhad Jammo, "maind" (p. x) as mind, "Bonyer" (p. 166) as Bouyer, "Sikksm" (p. 188) as Sikkism. There is no style sheet; and the various citations and bibliographical entries are not standard.

In spite of such blemishes a real service has been rendered by Rev. Bosco Puthur with this book. It is the twelfth and the last book published by LRC, from which he has just retired as the executive director. He hopes that the book will "help to overcome the divisions and come to a common position on the hot issues of ecclesial identity and liturgical inculturation" (p. x).

G. Nedungatt, S.I.

Islamica

Leonardo Sacco, *Kamikaze e Shahīd. Linee guida per una comparazione storico-religiosa* [Itinerari di ricerca storico-religiosa, 5], Bulzoni Editore, Roma 2005, pp. 288, € 20,00.

Titolo e sottotitolo chiariscono onestamente il contenuto del libro, che affronta un interrogativo che il lettore medio potrebbe essersi già posto. Infatti molti di noi si sono domandati cosa significhi il terrorismo islamico che si manifesta in molte parti del mondo, non solo in Iraq sotto la provocazione della guerra, ma nello stato di Israele, in Algeria, nella Cecenia, in Egitto, in Turchia, nelle Filippine e in Indonesia. Questo terrorismo ha dei protagonisti che si sacrificano all'Islam e spesso i media li chiamano con il termine giapponese di *kamikaze*. Il libro inizia dai kamikaze, prima di studiare il terrorismo islamico odierno dello shahīd o testimone martire, che fa scoppiare

l'autobomba, alla cui guida rimane, o la cintura esplosiva stretta attorno al suo corpo. Il libro si compone di due parti. La prima parte, "I fiori di ciliegio del sol levante", logo dei kamikaze giapponesi, studia la fine della seconda Guerra mondiale, negli anni 1944-1945, quando 1500 velivoli giapponesi si gettano con il pilota su obbiettivi militari alleati. L'A. ricerca il sostrato storico-culturale di un sacrificio, che Raffaele Pettazzoni fa risalire a religione dello stato (p. 215). Con il kamikaze, il libro studia movimenti giapponesi più recenti, come il Nihon sekigun e l'Aum Shinrikyo, schierati contro il sionismo e l'imperialismo. La seconda parte del libro si intitola "Shuhadā : martiri in nome di Allah". Si occupa direttamente del terrorismo islamico. Mostra come l'Islam abbia fin dalle origini frange estremiste, i kharigiti, ma anche personaggi come Ibn Taymiya famoso per il fondamentalismo, termine proveniente dall'area protestante americana. L'A. studia il gihād e non tralascia di accennare al grande gihād o della vittoria su se stesso, distinto dal piccolo gihād o della cosiddetta guerra santa. Si chiede se il suicidio nell'Islam sia lecito e mostra in proposito la differente sentenza o fatwa antica o recente. Non manca di ricordare il versetto 256 della sura della Vacca, tassativo nell'escludere la violenza in religione e riconosce onestamente che molti musulmani contestano il terrorismo e non vi si riconoscono. Afferma pure che lo sciismo è stato il primo a manifestare simpatia per i suoi martiri, fin dal tempo in cui furono uccisi 'Ali e i suoi due figli Hassan e Hussayn. Ma trova pure tra i sunniti manifestazioni di fondamentalismo come in Hassan al-Bannā e in Sayyd Qutb, che lanciano i Fratelli Musulmani nella *fitna* terrorista. Nel finale torna in scena il kamikaze giapponese per ribadire che il paragone con il terrorismo islamico si risolve nel sottolineare la diversità dei due fenomeni. Ho letto con interesse questo libro, preparato vantaggiosamente dalla premessa di Enrico Montanari, corredato da una ricca bibliografia e da un utile indice analitico. Il confronto di fenomeni che presentano similitudini è buon criterio metodologico per cogliere la peculiarità di ambedue i fenomeni paragonati. L'A. enuncia quali dovrebbero essere i caratteri del terrorismo religioso: 1) soddisfare un imperativo teologico. 2) neutralizzare certe categorie di avversari. 3) preparare come obiettivo finale una rivoluzione cosmica (pp. 172-173). Questi criteri non si applicherebbero allo shahīd palestinese che si immola per fare strage di israeliani. Chi lo ha spinto a tanto si prefigge un obiettivo laico, non religioso: che Israele faccia sempre maggiori concessioni politiche e di territorio (p. 227). Ma l'Islam, come del resto tutto l'Oriente, non separa la politica dalla religione. E allora? Preferisco concludere con le parole del mio maestro di Islam, Richard Gramlich, lodevolmente riferite dall'A. a p. 120: "L'Islam nel corso della propria storia s'è mostrato normalmente più tollerante di quanto avrebbe dovuto esserlo se avesse seguito i dettami della sua essenza. Il Cristianesimo d'altra parte è apparso meno comprensivo di quanto avrebbe dovuto se avesse ottemperato al comandamento dell'amore insegnato da Gesù".

V. Poggi, S.I.

Université Saint-Joseph, Beyrouth, Institut d'Études Islamo-Chrétiennes [Collection "Études et documents islamo-chrétiens", NÚ 5], *Déclarations communes Islamo-Chrétiennes* 1995c.-2001c. 1415h.-1422h. Précédées d'un complément 1992c.-1995c. 1413h.-1415h. Textes présentés par Juliette Nasri Haddad, Dar el-Machreq, Beyrouth 2003 pp. 279 + Tableau chronologique des Rencontres, s.i.p.

Sono tre le pubblicazioni di questo titolo, *Déclarations communes islamo-chrétiennes* edite dall'Institut des Études islamo-chrétiennes dell'Université Saint-Joseph di Beirut, a cura di Juliette Haddad. La prima, uscita in francese nel 1995, riguarda gli incontri e i documenti del dialogo islamo-cristiano, avutisi gli anni 1954-1992, in varie parti del mondo (cf. OCP 1995, 615). La seconda corrisponde, per i tempi e i luoghi, alla precedente, ma cambia nella lingua, essendo stampata in arabo. Qui ci occupiamo della terza, uscita nel 2003. Continua il repertorio della prima e della seconda, partendo dall'anno 1992, estendendosi fino al 2001. Aggiunge però documenti e dichiarazioni degli anni 1992-1994 (nn. 1, 2, 3. 4 e 5) che erano stati omessi nelle due pubblicazioni precedenti. Anche nella terza pubblicazione i documenti e le dichiarazioni sono opportunamente preceduti da una introduzione esegetica, quindi sono riportati nel testo originale inglese, francese o arabo. Quei testi, di lunghezza diversa, da una a più pagine, affrontano il dialogo fra le credenze religiose, le culture, la morale e la pace. Promuovono il rispetto delle rispettive diversità, la stima reciproca e la collaborazione. Costituiscono perciò una vera e propria antologia documentaria di un dialogo costruttivo che dura da anni, opposto ai fatti quotidiani, cui assistiamo purtroppo nel mondo di oggi, ispirati al disprezzo e all'odio reciproco, alla violenza e alla guerra. C'è sempre riferimento a date, luoghi e fonti: quindi ai periodici, *Courrier Œcuménique du Moyen Orient, Current Dialogue, Fondation Āl al-Bayt, Islamochristiana, Lettre du Secrétariat des Relations avec l'Islam, Middle East Council of Churches, Pro-Dialogo,* e ai quotidiani, *al-Ahram, The Beirut Times, al-Hayat, al-Nahar, L'Orient – Le jour.* Utile anche l'indice tematico delle pp. 261-277 e il *Tableau des rencontres interreligieuses* che continua e completa quello del secondo volume edito nel 1997. Familiarizzatosi con le sigle, il lettore potrà servirsi del *Tableau* come di funzionale strumento di lavoro per ripercorre la storia di questo fruttuoso dialogo e per assimilarsene gli insegnamenti.

V. Poggi, S.I.

Liturgica

Anaphorae of Mar Theodore and Mar Nestorius [LRC Publications 12], LRC Publications, Kochi 2005, pp. 179, Rs 150.

I was reminded of Origen's *hexapla* while looking at this latest book issued from the Liturgical Research Centre (LRC) of the Syro-Malabar

Church. Origen's tool for the comparative study of OT Hebrew text and its Greek translations in six columns was abbreviated in what has been called *tetrapla*, which evokes more closely the present publication of liturgical texts in *four* languages, albeit not in four columns: Syriac, English, Malayalam, and Latin. Two East Syriac anaphorae, which were traditionally fathered for the sake of prestige on Theodore of Mopsuestia and Nestorius by the East Syriac Church, have been included in the Chaldean missal as the second and the third anaphorae, respectively, the first being the Anaphora of the Apostles Addai and Mari. In the Syro-Malabar Church only this last has been in use in translations (in Malayalam, Hindi, and English) since the liturgical reform of 1960's. Now, the two others have been published with a view to study in view of their official introduction into the Syro-Malabar liturgy. This is a measure of caution and prudence, seeing that scholars like Bouyer have expressed reserve about the suitability for liturgical use today of these texts given their pronounced theological overload, especially in the case of the Anaphora of Nestorius (authored probably by the East Syrian Patriarch Mar Aba with a didactic vein). They will need, therefore, to be adapted, even edited, not merely abbreviated, which would be an all too easy option. The publication of these liturgical texts is meant for study, not for liturgical use. Hence it does not, rightly, exhibit any special hierarchical approval, which would otherwise be needed in case of the publication of liturgical texts for liturgical use (CCEO can. 657).

Already on 17-19 January 2005 the LRC conducted a seminar on these two anaphorae. This four-language edition is a response to the unanimous request of that seminar but it is also a follow-up of the resolution taken by the Synod of Bishops held in Vatican in 1996: "Publish the translation of the two remaining Anaphorae and prepare new ones under the auspices of the Central Liturgical Commitee." The present publication will be a useful work tool and convenient reference source, though none of the texts of the II and III anaphorae published here is original except the Malayalam translation prepared by a subcommittee of the Liturgical Commission. The Syriac text is borrowed from the *taksa* of the Church of the East (Mar Narsai Press, Thrissur, 2003), while the Latin version is of the Congregation for the Oriental Churches done before the liturgical reform of the 1960's. The English translation of the Anaphora of Theodore is taken from Jacob Vadakel (ed.), *The Second Anaphora*, Kottayam 1990, while that of the Anaphora of Nestorius is by Michael J. Birnie (1997).

One detail worth highlighting is the extra large size of the Syriac characters (supplied with vocalisation), which is proper in a *taksa* or missal, since it is normally kept on the altar and cannot be held in the hand to suit the eyesight of the celebrant. Hopefully the hint will not be missed when it comes to the publication of the Malayalam and English texts for liturgical use, which in the *taksas* in current use hardly differ in size from tiny newspaper print to the desperation of many priests!

It is not our purpose to check the accuracy of the translations published in the present volume. Lapses in proofreading as evidenced by "Scared Scripture," "appraoches", "in this regards" etc. already give a veiled hint to the reader. This is doubly regrettable in a publication of liturgical texts. Readers will, however, be grateful to Rev. Bosco Puthur, the dynamic Executive Director of LRC, who has published twelve volumes in five years (2000-2005) including the present one. OCP has carried reviews of several of them. After six years in office he has been succeeded in office by Rev. Pauly Kannookadan, who did his doctoral dissertation in liturgy under the direction of Robert Taft at the Pontifical Oriental Institute. OCP wishes him well in an important and responsible job.

G. Nedungatt, S.I.

Nicaena

John Behr, *The Nicene Faith*, vol. 2, Part 1: *True God of True God*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2004, pp. xvii + 259, s.i.p.

In his Preface Behr again sets the tone, in continuity with *The Way to Nicaea*. The title was not meant to indicate a method of ferreting out anticipations of the Council, but rather to show how the Fathers answered the question, "Who do you say that I am?" (p. xv). As in the previous volume, Behr examines particular theologians (p. xvi), so as to show how the faith in the divinity of the crucified and exalted Lord emerged, with the passion as the definitive moment in the revelation of God (pp. 1f; 6). So that theologians may be discussed on their own terms, Behr wants to avoid developing a "Trinitarian theology" (p. 2) and abet the danger of divorcing form from content (pp. xv, 3) etc. "Trinitarian theology has less to do with the heavenly existence of three divine persons than with this new manner of confessing the one God — as Father, in the Son, by the holy Spirit" (p. 8). Piling up one caveat after another, Behr wants to avoid faith constructs that say more about our prejudices than about the faith (p. 12). In continuation with *Way to Nicaea*, Christian theology is seen to be, especially in the light of 325 and 381, heavily exegetical (p. 16).

The first part of the second volume is made up of two parts. The first part is called "True God of true God" (pp. 21-259), and it covers the whole volume 2/1, featuring the Fourth Century, with background and councils, Alexander, and a specially long part on Athanasius. It would be incorrect to describe the 4th century under the caption, "the Arian controversy" (p. 22). Athanasius' opponents cannot properly be described as Arians (pp. 23, 25), nor were the charges brought against Athanasius doctrinal, but that he had had recourse to violence to secure his position (p. 24; see p. 167). Athanasius, though he broke temporarily with Marcellus because of Photinus, never condemned Marcellus (p. 33). Although Methodius of Olympus contributed

to the anti-Origenist caricature, it is not clear whether his early work was anti-Origen (p. 38). Socrates' describes the confusion reigning between 325-337 as a "battle at night" (p. 69). Then, the four creeds of the Dedication are discussed (pp. 77-83). At Serdica, the two groups of bishops actually never met (p. 79). With two simultaneous councils already scheduled at Arminium and Seleucia, the Dated Creed (May 22, 359), homoian in inspiration, was released (p. 90). The *Tome to the Antiochenes*, composed by Athanasius (p. 97), was brought to Antioch by Eusebius of Vercellae and Asterius of Petra (p. 98). Apollinarius, Vitalis and Damasus became involved over the problem of the soul of Christ in this Tome (pp. 98f). By his ordaining Paulinus bishop, Lucifer complicated matters (p. 99). Basil set for Armenia, via Sebaste, to appoint new bishops (pp. 109f). Macedonius' name is first associated with Pneumatomachians in the *Tome of Damasus*, but the term "Macedonians" is misleading (p. 110). Vitalis was later ordained bishop by Apollinarius, with the result that there were three Nicene bishops in Antioch (p. 112). In the *Tome of Damasus*, long before Cyril's 12th anthematism, it is already said that God "suffered in the flesh". Here the Tome and Basil meet half-ways, as Basil had earlier mentioned the possibility of considering Marcellus' followers to be orthodox (p. 117). An edict in 379 proscribed all heresies (p. 117). According to Epiphanius, Arius was born in Libya. At any rate, his supporters Secundus and Theonas were born there, too (p. 130). At long last, in 335, a synod in Tyre formally received back Arius into the Church; much earlier, in November of 327, Constantine had already invited Arius to court (p. 131). Of Arius, only three letters are extant, of which the first two are written in self-defence, and the last is addressed to Constantine (p. 134). In Arius, there is no reference to the one God as Father (pp. 135f), but only later on. Thus, the term Father describes God's relationship to the Son, as well as to the other sons, but it does not say anything particular about God himself (p. 136). But, instead of following Origin on the eternity of the begetting by reflecting on the present tense used in Prov 8:25, Arius seems to envisage this begetting as taking place in a kind of quasi-time (p. 138). Arius claims that the Son cannot be considered to be *homoousios* with the Father for he does not possess anything "proper to God" (p. 142). And yet, while Arius states that the Son's ignorance of the Father is a consequence of his being a creature (p. 142), he seems also to affirm that the Son is not himself the Wisdom of God (pp. 142f). He is entitled to be called the divine Wisdom only "loosely" or "metaphorically"; only by grace may Christ be described as the permanent Word and Wisdom of God (pp. 145f). Christ is neither fully God nor fully man, but a third type of being, between God and creation, someone created and yet specially endowed (p. 144). But where the reader would expect texts from Arius to bolster this last assertion, Behr refers us to Eustathius of Antiochia (p. 146) and to Eudoxius of Constantinople (p. 147). In his discussion of the Creed of Nicaea, Behr corrects Kelly (pp. 155-158), but ignores R. Staats' important study, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996.

The dominant figure of the 4th century is not Arius, but Athanasius, to whom goes the lion's share of this study (pp. 163-259). Behr considers Harnack's assessment of him to be probably the most balanced, especially in view of an age more inclined than us to countenance violence (p. 167). In end effect, Nicene orthodoxy is Athanasius' vision (p. 167). Turning to Athanasius' works, Behr judges his earliest written work, the double treatise *Against the Pagans* and *On the Incarnation*, to provide the best introduction to his theology (p. 167), which with K. Anatolios estimates to have been written in the early years of Athanasius' episcopacy (p. 168). Nor should one read *On the Incarnation* narrowed down to nr. 54, with God becoming man so that we may become god, for the work covers much between creation and re-creation (pp. 168f, 184f). *Against the Pagans* is the first of the two works and speaks of truth shining by its own light. Both works are seen to be first and foremost an apology for the Cross, for Athanasius says: "he who ascended the cross is the Word of God" (p. 171). In the framework of this exposition of the Word of the Cross Athanasius characterizes the proper state of human existence as that of being created for communion with God through contemplation of the Saviour Jesus Christ, his Word and image (p. 174). Yet while God's plan was that human beings "remain" in this state — it is John's term — human beings prefer to remain in the state of corruption and death (p. 175). By eating of the tree Adam and Eve lost the garment of contemplation (p. 177). Behr agrees with K. Anatolios that Athanasius, in *On the Incarnation*, is reading back into creation as a whole the pattern of salvation (p. 180). Indeed, it can be said that the universe has its starting point in the salvific work of Christ with the scope of understanding that he who ascended the Cross is the Word of God (p. 184). Behr criticizes the so-called "physical theory of redemption", for it is simply incorrect to separate Christ's person from his work, his saving Passion (p. 186f). For Athanasius, the primary cause of creation is the death of Christ (p. 188). One may ask what use all this was to God (p. 194). Jesus Christ is the beginning and the end, and the glory which he receives and exhibits as the crucified one is the only one possible — the glory which he had with the Father for all eternity (p. 194; see on this the revealing quote on pp. 195f). Corruption can only be undone through death, so that the Son of God took a human body so as to be able to die; the primary cause of his incarnation, an economy of the Passion further qualified as having been realized out of love (p. 197f). In Athanasius' view, Christ's death is not only the chief point of the Christian faith, but also reveals Christ to be God (p. 201). By specifying that, though born of a Virgin, his body is similar to our mortal body, he seems to mean by that that it is capable of death, rather than being subject to it; it is precisely the manner of his death, its voluntary character as a spotless self-offering that demonstrates his divinity, with the result that Christians do not really die, but are only dissolved for a while (p. 202). Athanasius begins with Christ as man so as to proceed afterwards to his works, and notes besides that the Arians have not properly understood the Scriptural texts; therefore his argument is basi-

cally exegetical (p. 208). However, it is not the history of a text, or its redaction or literary setting that yields its meaning, but rather the apostolic interpretation of Scripture (e.g., Is 53:7-8) as referring to Christ (pp. 208f). In spite of the double accent on the Saviour as God become man, Athanasius' particular exegesis precludes a straightforward alignment to a "two-nature Christology" (p. 212). For one thing, Christ's human nature does not figure more than a passive instrument for his divine works (p. 213), whereby the body serves as an instrument for the Word to make himself known and in which to dwell (p. 216). At the same time, it is not "part" of Christ, his body, that suffers, while another part, his divinity, does not, but rather: it is he himself who suffers and who suffers not (p. 221). Naturally, in undergoing suffering, Christ transforms it by making it impassible (p. 223). The question arises of itself in which sense can this qualify as suffering (p. 226). Behr agrees with Anatolios that the question does not amount as to whether Christ "felt" pain, but the relationship between activity and passivity (p. 227). The Word's impassibility in the midst of suffering is best understood in terms of the Word's active and willing acceptance of the human condition (p. 228). Or as Cyril of Alexandria will say later on: He suffered impassibly (p. 229). The further question as to whether Christ's human nature is no more than a passive instrument in the hands of the Logos does not start receiving an answer except at Chalcedon (p. 231). Furthermore, if the Son, because he is of the Father — i.e. "intrinsic to his being" (p. 238) — may be called the Wisdom and the Truth, the Power and the Glory of God, the Spirit, who may be said to be of God only through the Son, may be called the Spirit of Wisdom and Truth, the Spirit of Power and Glory (p. 235). Moreover, the Son's existence does not depend on the volitional act of God, but is something that surpasses the will (pp. 238f) — for God is Father, rather than chooses to become Father (p. 239). For Athanasius, for God to be Father is what the one God is by nature (p. 242). Athanasius is against talking of Father and Son as if they were two examples of the same genus (pp. 243f).

If Harnack could describe Athanasius' *Life of Antony* as probably the most disastrous book ever written (p. 253), this only underlines its importance, although Behr's interest is to show the *Life*'s relevance for Athanasius' theology (p. 254). Interestingly, Athanasius characterizes Antony by stability, rather than apatheia (p. 256). And in words often attributed to St Benedict, Antony urges everybody to prefer nothing to the love of Christ (p. 257). Not only does Antony figure as the archetypal spiritual father, for having reached inner equilibrium (p. 257), but Athanasius makes of him an icon in narrative form of his Nicene theology (p. 259)

Making ample use of brand-new scholarship without neglecting past achievements, Behr has given us a remarkable account of the period under consideration, and has laid to rest, or at least seriously put into question, many handbook clichés. But do his caveats mean more than a patristic theology has to let its heroes tell their story, instead of forcing them into a preconceived mould? Of course, this is true as far as patristic theology goes, but

is thereby systematic theology denied its right? A word such as "anachronistic" for Christology and Trinitarian Theology tells it all (p. 207); these pursuits are not invalid, but only not the right category to use in order to understand the Fathers on their own terms. One may admire the breadth of learning, the details he enters into, a story so intricate related in relatively few pages. One is delighted to see that figures, usually dealt with step-fatherly, such as Alexander of Alexandria (pp. 124ff) here receive, under the circumstances, the next best thing to full attention.

E. G. Farrugia, S.I.

John Behr, *The Way to Nicaea* [The Formation of Christian Theology, I], St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2001, pp. xii + 261, s.i.p.

"Who do you say I am?" (Mt 16:15) serves as leitmotif for J. Behr's whole work, enabling the faith-seeker to set out on a scientifically responsible quest (p. 1). The way to Nicaea finds its bearings in the identity of Jesus Christ (p. 237). Here follow some highlights.

Behr's methodological caveats sound like a slalom race shying away from possible comparisons so that he may forge on his own. Instead of a frantic search for the "historical Jesus", usually cut to measure, formerly pilloried by Albert Schweitzer and recently by Luke Timothy Johnson (p. 11), Behr starts with the Gospel narrative, and, though he does not set much score by the historico-critical method, he is, nonetheless, familiar with it. Jesus Christ is the incarnate Word of God, the Word of the Father (pp. 11f), whereby the "scandal of particularity" (p. 11) recalls the Enlightenment and Behr's interest in employing the critical means at his disposal. Painfully aware of omissions in main figures that could have been treated more thoroughly, such as Tertullian (p. 3), Behr moves on to distinguish himself from significant efforts such as J. N. D. Kelly's *Early Christian Doctrines* (pp. 3f) and the detailed monumental works of an Alois Grillmeier or even the one-volume of an R. C. V. Hanson, who dedicated a 900 page tome to the study of the fourth century (p. 4). Behr opts for depth rather than comprehensiveness (p. 2), and authors are treated not for their capacity to reproduce proof-texts for a "neo-patristic synthesis" but on their own terms (pp. 5f). While Behr's use of the title of his work does not want to force previous theological reflection into one neat pattern pointing to Nicaea, he claims, on the other hand, that Nicaea itself would remain unexplained without adequate knowledge of the period leading to it (p. 6). Tradition thus enjoys pride of place, not to stifle reflection but to prod it on (pp. 6f).

The book is made of three parts. The *First Part* aptly bears the title "The Gospel of Jesus Christ" (pp. 9-70) and puts us right at the origin of that tradition. In order to draw the line from us to Christ we have to pay attention to what St Irenaeus had called the canon or rule of faith (p. 12). Canon is not to

be identified with a list of truths, but with a rule of truth. Therefore, Scripture cannot be identified with a list of books, which on that very token would be difficult to establish, but has to be subsumed under tradition, since the Church antedated the New Testament (p. 13). And yet truth is text-based; and to Bauer's claim that heresy preceded orthodoxy it must be said that orthodoxy is nothing other than the Gospel preached at the beginning (p. 16). In a nutshell the Gospel says that Christ is the Word of God (p. 29). Against the Gnostics who claimed special secret messages (p. 42), Irenaeus claims that tradition can never be a point of reference apart from Scripture (p. 45). For G. Florovsky, Tradition in the early Church is "Scripture rightly understood" (p. 45). To work out the implications of this Gospel truth becomes the task of the Fathers: not that Jesus is man, but that Jesus is God proved problematic (p. 56). The upshot of patristic reflection on Scripture is that the Father of Jesus Christ is alone the one true God, and yet Jesus is divine as his Father and can thus be addressed as God (p. 61). In John, Jesus is called for the first time Word and is called *monogenes* (p. 68). Now the juxtaposition between Word and flesh, as in the Apologists, was too much of an antithesis as not to cause a scandal (p. 69).

After the spirited introduction of Part I, which provides the framework within which "Who do you say that I am" is asked (p. 73) we come to the *Second Part*, entitled "The Word of God" (pp. 71-133), and concentrating on Ignatius of Antioch, Justin Martyr and Irenaeus of Lyons. From the start Behr notes that the proof-texts adduced by the NT from the OT are not meant to exegete Scripture, but to clarify its hypothesis and canon (p. 74), the basic pattern being a constant return to "the Word delivered in the beginning" (p. 75). The whole process comes to a head with the two axioms: (1) only God can save us; (2) only as a human being can God save human beings (p. 75), which in turn finds expression in "God became man so that man may become god" and "What is not assumed is not healed" (p. 76). The kerygma becomes crystallized in the canon of truth and in the anaphora (p. 79). Ignatius rarely describes Jesus Christ as the Word of God (p. 89f). Justin Martyr tells us how his community celebrated baptism and the Eucharist (p. 93). The authority of the Apostles is grounded in Scripture (p. 98). Justin recalls that the Apostles' memoirs known as Gospels contain instructions concerning the celebration of the Eucharist (p. 99). For Justin, it is the Word which appeared to Abraham, spoke to Moses, dealt with Noah (pp. 103, 105). In spite of elements in his thought reminiscent of Plato and the Stoics, the logos-principle is not the world-soul, but Christ (p. 109). Irenaeus strikes a good balance when, regarding the way Asian Christians in Rome celebrated Pascha, he tells Victor (189-198) that the disagreement in the fast confirms the agreement in the faith (p. 112). For Irenaeus, the recapitulation of Scripture in the Gospel is the key to Jesus (p. 124). The Son is thus presented as "the visible of the invisible Father" (p. 126). By recapitulating everything in himself, the invisible, incomprehensible and impassible Word becomes visible, comprehensible and passible (p. 127). The

language used by Irenaeus to describe how the invisible came to be visible becomes standard for theological reflection and for the poetry of hymnography (p. 131).

The *third Part* is entitled "The Son of the Father" (pp. 135-235) and affords the linkage to the equivalence of Word and Son and is thus called "The Son of the Father" (pp. 135-235). With Hippolytus, the epicentre of the Christ debate moves to Rome. While Zepherinus and Callistus maintained the kind of theology developed by Irenaeus, Theodoetus, Noetus and Sabellius are introduced to blacken the opposition (p. 141). Both sides — unlike Gaius, a presbyter under Zephyrinus — recur to St John's writings (p. 145). That Noetus would have asserted that the Father died is very likely a polemical invention (p. 148). Both Zepherinus and Callistus seem to be saying that, while God is really involved in Christ's death in a passion that expresses God's wisdom and power, at the same time, the One who died is not the Father who was revealed by the Son (p. 153). Hippolytus' point about the difference between the "fleshlessness" and the "enfleshed state" of the Logos is antidocetic (p. 161). Enter Origen, who visited Rome at the time of Zepherinus (p. 163). When Demetrius (c. 189) — for Eusebius, the first bishop of Alexandria — returned from hiding, he tried to appropriate Origen's activity under his own auspices, but this led to a clash. Chadwick dismisses accusations against Origen of self-castration or drugs as gossip (p. 165). Origen probably left Alexandria for ever in 232 (p. 168). For Origen, the hub of theological reflection is exegetical (p. 169); the Word of God is "incarnate" in the writings of the Law and the Prophets (p. 174). Christ as Wisdom plays an important part in Origen (p. 191), whereby Wisdom could not have had another beginning than in God himself (pp. 192f). With regards to the creation, only Christ's human soul adhered to God fully, but Origen does not address the question whether it was unable to sin or whether it was liable to temptation (pp. 199f). A short while later, it is a bishop of Alexandria; Dionysius. who causes an uproar over his use of "created" (p. 202; cf p. 195), but he knew how to extricate himself out of the affair. Indeed, he was invited to the council of Antioch of 268 for the synod which condemned Paul of Samosata (p. 207). Firmilian was also invited, but he died on his third voyage to Antioch. Matters came to a head with Malchion, the learned head of a Greek rhetorical school in Antioch, who refuted Paul of Samosata. Interestingly, the excommunication emanated by Antioch 268/269 was sent to both Rome and Alexandria (p. 209). Behr sums it up this way: Paul's behaviour was certainly deplorable, but the doctrinal charges are not equally evident (p. 212). For example, is the reference to Paul's "mere man" really a reference to the soul in Christ (p. 214)? But, as history was to move on, Paul was perceived as having illicitly distinguished between Jesus Christ and the Word of God, a perception implicit in Eusebius of Dorylaeum's famous placard against Nestorius, as well as in Leontius of Byzantium and Justinian (p. 226).

In the Epilogue (237-241) Behr reiterates that the way to Nicaea was a debate about the identity of Christ, the unchanging heart of Christian theol-

ogy (p. 237). The matrix for all reflection is given by Scripture (p. 240), whereas the canon of truth facilitates the meaningful engagement with it (p. 237). The work thus enfolds in a twofold crescendo of faith seekers and of faith seeking, with an Epilogue to cap it off and a bibliography to whet the curiosity.

One may admire Behr's passion to give the Fathers a fair hearing, but he too is constrained to choose and omit and that renders any comparable enterprise inevitably interpretative. One name that is missing is B. Lonergan, who wrote a book with the same title, but with completely different premises. However, what Behr has to offer us by way of depth and insight by far outweighs any limits of the work. Balanced, critical and yet readable, it is a work not to ignore. As A. Louth rightly points out in the Foreword, if orthodoxy has a problem with theology for reasons which are mainly historical (p. ix), Behr has shown that one can be at once Orthodox and critical (p. xii), surely a no mean achievement.

E. G. Farrugia, S.I.

Nestoriana

Н. Н. Селезнев, *Несторий и Церковь Востока*. Предисловие Проф. Н. В Шабурова, ПУТЬ, Москва 2005, с. 111, s.i.p.

This study faces full square one of the forbidden themes of Eastern Orthodox theology. Though occasionally finding a benevolent interpreter, such as Milton Anastos (p. 13), who in the 1960's wrote "Nestorius was Orthodox", Nestorius has at best been relegated to repertoire condemnations, and has hardly been made the object of a full-fledged study such as this. Seleznyov tries to remedy by turning to the sources. In this way he can trace the origin of the commonplace of Nestorius the heretic.

S. starts out by making a comparison between "Two Antiochenes on the throne of Constantinople" (pp. 21-34). Thus he spends a word on the historians on whom we rely for our information on Nestorius. Generally speaking, Socrates Scholasticos is reliable, but relentless on those who persecuted heretics and an admirer of the Alexandrian style in theology withal (pp. 22f). In the background towers an irritated Alexandria, vowing vengeance on the Antiochenes after Chryosostom's glorification (p. 29), to which the Theotokos question offered the right opportunity (p. 30). One should not forget that Cyril had accompanied his uncle Theophilos to the Synod of the Oak which had condemned Chrysostom (p. 30). It is interesting to note that the Council of Ephesus (431) finds no mention in the *Synodicon Orientale*, and only appears in the records of the Synod of Mar Timotheus I held in 787, when its irregularity is mentioned for the first time (p. 31). Discussing its irregularity V. V. Bolotov refuses to consider Ephesus (431) to be ecumenical. When Cyril fled from house arrest with the help of Pulcheria, the Eastern

bishops returned home and reiterated the deposition of Cyril first at the synod of Tarsus, then at the synod of 200 bishops held in Antioch (pp. 31f). It was rather Nestorius who asked the emperor to allow him to retire to a monastery close to Antioch, whereby he took the occasion to assert once more how calumnious was the anathema against him on account of the Theotokos (p. 32). But Nestorius' — and Chrysostom's — enemies were everywhere (pp. 33f). With Pope Celestine insisting on having Nestorius removed from the monastery near Antioch, Pulcheria suggested Petrà, but afterwards Nestorius was sent to the Libyan desert (p. 32). Yet, in the capital alone, Nestorius had many followers. On Maximillian's death, they demanded that Nestorius become again archbishop of Constantinople (p. 34).

The author then turns to Nestorius' figure in the Church of the East (pp. 35-58). Outside of the Roman empire, between 421 and 438 there reigned Shah Varaxran V, who has gone down in history as a persecutor of the Church of the East (p. 37). It is in this context that Mar Dadisho and his Synod's forbidding, in 424, Christians in the Church of the East to turn to the Western bishops makes sense; he wanted to avert the suspicion that his Christians were in collusion with the Roman enemies of the Shah (p. 37). It is here that the school of the Persians starts (pp. 37f), which ultimately goes back to St Ephrem. Attempts to have Theodore of Mopsuestia condemned must be understood as a counter-reaction (pp. 38f). Here Rabbula of Edessa (bishop, c. 412-435), a late convert to Cyril, had his share in the pie; he thereby paid his score with Theodore, who had delivered him a reprimand when Rabbula was but a cleric (p. 39). John of Antioch realized that the agreement with Cyril of 433 had been shifty and so called a council in which the anathema against Theodore was condemned as signalling a break not only with the local, but also with the entire tradition of the Church (p. 39). Rabbula's successor, Ibas of Edessa, reversed the trend, and his disciple Bar Sauma was to be one of the columns of the school (pp. 39f). Reacting against the Henotikon, the Synod of Beth-Lapate (484), under Bar-Sauma, metropolitan of Nisibis, proclaimed Theodore of Mopsuestia's orthodoxy (pp. 40f). Bar Sauma is further credited with introducing Nestorianism into the Church of the East in the synod of 486 (p. 41). But here Ephesus 431 is not recorded at all in the *Synodicon Orientale* and Nestorius' name appears for the first time in 612 (pp. 41f).

However, Narsai (d. 502), head of the school of Edessa after Qyora, dedicated a "Hymn to the Three Doctors (*malpane*) — Diodore, Theodore and Nestorius" (p. 42). When he realized that his Persian extraction was being used to put him under accusation, he left Edessa for Nisibis, where Bar Sauma was bishop (p. 42). Narsai compares Nestorius with Nabaoth, who had been stoned to death under a false accusation (p. 43). But it is thanks to Mar Abba (catholicos, 540-552), who hailed from Persia, that the Church of the East acquired a detailed knowledge of *The Bazaar of Heracleides* (p. 44), which he had brought with him in his travels in Byzantium; indeed, Cosmas Indicopleustes dedicates much attention to Mar Abba I (pp. 44f). But when

emperor Heraclius received communion at the hands of Isho-Yahb II, this aroused the suspicions of Bar Sauma, Metropolitan of Suse, who suspected him of betraying Diodore, Theodore and Nestorius (p. 48). After the battle of Yarmouk (636) the decline of the Nisibis School became progressively tangible in the 7th / 8th centuries (p. 50). What Babbai the Great did was to formulate the doctrine of Nestorius not according to Ephesus, but according to *The Bazaar of Heracleides*. This doctrine, rendered into Syriac, was recognized as the doctrine of the whole tradition of the Church of the East (p. 52). As far as we can tell, it was Mar Timotheus I (727-823) who first put in an official document the rejection of Ephesus (p. 53). Later on, at the turn to the second millennium, Mat Elias bar Shinaya stressed the illegitimate character of Ephesus (p. 54). He points out that Nestorius rejected the title Theotokos (*Jaldat Alāhā*) only if taken to mean "mother of the divinity" (p. 55). Interesting what comes out of the pen of Mar Abdisho Bar Brika (metropolitan, c. 1290-1318): though not their countryman and though Nestorius did not know their language, only when the members of the Church of the East realized that he teaches two natures, two *qnomas* and one will in Christ did they stop anathematising him (pp. 55f). Along the centuries it did not dawn upon Western theologians that the Church of the East knew the genuine teaching of Nestorius (p. 56). And then the comment of Mar Bawai Soro regarding two attitudes to Nestorius in the Church of the East: those who out of a feeling of ecumenical "correctness" are willing to take their distance from the "Greek teachers" by stressing the Aramaic-Persian origins of their Church, and those who consider the Antiochene tradition safeguarded in their Church to be an integral part of their own tradition. Neither group calls for a rejection of Nestorius (p. 58).

Having established the parameters of the figure in itself and his relation to the Church which adopted him and, to a large extent, his Christology, the author proceeds to an analysis of the Schools of Syria and Mesopotamia, and the Christology of Nestorius in relation to the Christology of the Church of the East, or, more specifically, the common sources of the Antiochene tradition and of the Church of the East, the theme of chapter four (pp. 59-67). As point of departure could serve the Abgar legend, with its epicentre in Edessa; the Gospel had turned to the Jews outside of Palestine, and Edessa was one of these centres (p. 60). No reference is here made to Adiabene and the conversion of Queen Helen to Judaism c. 50 AD, and the possibility that the Abgar legend was worked out by Christians in view of this (see, on this point, Bawai Soro, "The Primacy of Adiabene over Edessa: A Scholarly Consensus on the Foundation of the Church of the East", in: P. Walter u.a. [Hg.], *Kirche in ökumenischer Perspektive* [FS W. Kasper] Freiburg 2003). Both traditions drew heavily on the exegetical schools of Syria and Babylon. In this context, one should not exaggerate Greek influence on Persian Church circles; thus, for example, Aristotle's works started appearing only in the fifth century (p. 67). The linguistic frame of the area, Aramaic, and the Semitic mentality of those who spoke it, helped weld the various strands of traditions

and approaches into a coherent whole. There thus emerge a much Hellenised Nestorius accessible to the West, and a Nestorius, himself a Greek-speaking Semite, shorn of those foreign accretions which encumbered his image; whereas, for the author, Nestorius is one and the same, the accretions being the work of others and Nestorianism Cyril's invention. This refurbishing of Nestorius took place, indeed, with the translation of Nestorius into Syriac, because in Syria he received natural citizenship as a Syrian "Father" and Doctor of the Church which adopted him (pp. 66f).

A fifth chapter, "The Christology of Nestorius and its relation to the Christology of the Church of the East" (pp. 68-94), brings the pieces together. Since Byzantine heresiologists were wont to trace back an error to some well-known figure, the author traces back the branding of Nestorius as a heretic to five presuppositions by Cyril in his letters to Nestorius and to Celestine (pp. 68f). Thus, Cyril claimed that Nestorius was alone in denying that Mary was the Mother of God (p. 68), to which the author answers that the devotion to Mary under this title was not as universal as Cyril claimed (p. 69). Texts are brought from Nestorius showing that, while he accepted the term Theotokos, he objected to its possible Apollinaristic misappropriation (pp. 70, 74). But when the author states that Cyril identifies the Word and the humanity of Christ (pp. 72f), one must here distinguish. Cyril's proposition 2 quoted on p. 68 could perhaps lend itself to this unfortunate interpretation, but if we take into account Cyril's theology as a whole it would be truer to say that Cyril brought both elements so close together that they could seem to the Antiochenes that God suffered as God, the Word as Word. Cyril's insistence of this suffering being *in the flesh* shows that he did distinguish; and, indeed, his solution of the Word suffering "in the flesh", may we add, becomes accepted by Pope John II in 534 and was later adopted by Constantinople II. Again, one could mediate between the two approaches: Nestorius captured better the phenomenology of union, Cyril its ontology (see p. 76). In his rejoinder Nestorius protests that to speak, as he does, of "One Son, One Christ, and One Lord", and be then accused of preaching two Sons is nonsense. Precisely this aspect Grillmeier has praised as one of the best sides in Nestorius' Christology (p. 85). There follows the fortune of Nestorius' Christology in the Church of the East. Note, incidentally, the quote from Nestorius: "We do not talk of the unity of the persons, but of the natures. For in unity there is only one person, in the natures — the one and the other ..." (p. 83).

And, finally, the Conclusion (pp. 95-97). Since the Synod of the Assyrian Church of the East ordered the anathemas against Cyril and Severus to be removed from the liturgical books (1997), this should serve as an incentive for Western ecclesial groups to do the same, or, at least, to re-think their position on Nestorius (pp. 96f). Moreover, the author sees the Antiochene tradition safeguarded by the Church of the East as belonging to the Universal Church and as filling in the gap between the Jesus of history and the Christ of faith.

A work which helps us not to repeat nominalistic definitions but track down concepts to texts and thoughts in real life is highly recommended in order to do what is the order of the day: re-read our history and purify it from misunderstandings. At this point one should re-read the Preface (pp. 3-5) by Prof. N. Shaburov of the Russian State University for the Humanities, where he serves as Head of the Centre of religious Studies. He agrees with the author that the discrediting of Antiochene Christology led to an impoverishment of Christian theology by stunting its growth (p. 3). From the reviewer's viewpoint one should be careful not to condemn Cyril's Christology, recently clarified through so much dialogue, in order to exonerate Nestorius', especially while the definitive judgment on the latter is still pending.

E. G. Farrugia, S.I.

Patristica

Giovanni Climaco, *La Scala*. Traduzione e note a cura di Luigi d'Ayala Valva. Introduzione di John Chryssavgis [Collana Padri Orientali], Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 13187 Magnano (BI) 2005, pp. 552, € 30,00.

Esistevano già traduzioni italiane della Scala di Climaco. Questo libro ne elenca tre, nella bibliografia a p. 493, di Ignesti, di Trevisan e di Riggi. Ora vi si aggiunge la presente. La Scala, del resto, è un capolavoro che sempre meglio e più fedelmente si deve interpretare. Perfino riguardo alla struttura dell'opera rimangono aperte alternative, finché non ci sia un'edizione critica, basata finalmente sullo studio accurato della ricca tradizione manoscritta. Così, per esempio, diversa è la soluzione adottata dal gesuita tedesco Matteo Rader nel 1632, ripresa poi nel 1864, dal Migne, da quella proposta dal monaco athonita Sofronio nel 1883 e più di recente dall'archimandrita Ignazio. Nel gradino XVI Sofronio unifica, avarizia e povertà, che invece Rader separa, facendone due gradini: il XVI dell'avarizia e il XVII della povertà. Infatti, a partire dal XVI, la numerazione dei gradini di Rader e quella di Sofronio non coincidono. Talvolta si escogitano soluzioni per ovviare a problemi meno importanti. Il gradino XXVI, o del discernimento, sembra troppo lungo rispetto agli altri, tanto da suddividerlo in tre sottogradini come avviene qui. Ma rischia in tal modo di perdere l'unità e la completezza di quel trattato, con il quale, partendo dalla Bibbia, soprattutto da San Paolo (Rm, 1 Cor, Gal, Ef, Fil, Col), Climaco realizza un vero e proprio manuale del discernimento o discrezione degli spiriti. Infatti anche un gesuita, che sapesse a memoria gli Esercizi spirituali del Loyola, riconoscerebbe che il discernimento ignaziano, pure ricordando in qualche modo quello di Climaco, quasi Ignazio ne desse un breve riassunto, rimane lontano dall'eventuale modello.

L'A. della traduzione italiana offre al lettore un testo scorrevole e perspicuo, accompagnandolo con un sobrio e sapiente commento, che affronta il

problema delle fonti di Climaco e paragona utilmente la Scala a testi della letteratura ascetica monastica, precedente e contemporanea, in modo da aiutare il lettore ad approfondire la *theoria* e la *praxis* del grande maestro. Alcuni contrasti si possono elidere come il divario fra Climaco e Evagrio, a proposito del primato della carità piuttosto che della gnosi (p. 27), se i vizi capitali siano sette oppure otto, se l'*apatheia* sia condizione della carità (p. 27). L'abate del Monte Sinai affronta infatti molti problemi della spiritualità monastica orientale: il distacco dal mondo, il dominio delle passioni, il digiuno, la penitenza, la preghiera incessante, l'esicasmo, l'endiadi afflizione e gioia, il dono delle lacrime, l'esame di coscienza, la celebrazione eucaristica, la recita dell'ufficio divino, la virtù e i vizi, la direzione spirituale e la paternità spirituale, il discernimento degli spiriti, la contemplazione. Decisamente non siamo più alle primissime origini del monachesimo. Si sono succedute esperienze diverse di vita solitaria o anacoresi, di piccoli gruppi di monaci riuniti sotto la guida di un igumeno sperimentato e di grandi cenobi, dove si raccolgono fino a centinaia i monaci sotto un solo abate. Proprio questa ricchezza del contesto monastico ha sollecitato ricerche sulla vita stessa di Climaco che è apparsa doversi prolungare oltre la metà del secolo settimo, benché l'assenza nella Scala di allusioni all'avvento islamico, possa in qualche modo indurre riserve alla plausibilità dell'ipotesi.

Constato con piacere che l'introduzione, ricca di idee e documenti, è redatta da John Chryssavgis, studioso ortodosso, che ha una notevole familiarità con Climaco, come dimostrano i suoi vari studi menzionati nella bibliografia alle pp. 508-509. Vero ecumenismo è certo l'affrontare scientificamente gli stessi problemi, tanto più se si tratta di un personaggio, nel cui capolavoro "Cristo è l'inizio, via e termine" (p. 59). Mi è piaciuto leggere nell'Introduzione di Chryssavgis che il Sinaita può concordare con Evagrio nel collegare strettamente apatheia e carità (p. 27). C'è infatti tale affermazione nel gradino XXX, paragrafo 18 della Scala, dove la carità risponde a Climaco, "Finché non ti sarai liberato dalla materia, non potrai scoprire la mia bellezza" (p. 459). Ma trovo anche nel primo gradino, paragrafo 19: "coloro che intraprendono questa lotta, dovranno rinunciare a tutto, ridersi di tutto e scrollarsi di dosso tutto, in modo da porre un buon fondamento!" (p. 92). Ma allora, se fin dall'abbandono del mondo, è necessaria l'opzione fondamentale dell'*apatheia*, trovo che a questa *conditio sine qua non*, che suppone una risposta personale concreta all'invito di Dio, non dovrebbe essere tradotta in italiano con *impassibilità*, come nel Glossario, a p. 519. Ignazio di Loyola nel *Principio y Fundamento* dei suoi Esercizi Spirituali, dopo aver detto che l'uomo è creato per riverire e servire Dio Nostro Signore e così raggiungere la salvezza, pone lui stesso una sorta di *conditio sine qua non:* "Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas ... solamente deseando y eligiendo lo que más conduce para el fin que somos criados". Anche prescindendo dall'identificazione della indifferenza ignaziana con la *apatheia* di Climaco, sia l'una che l'altra sono fatte di corrispondenza umana al piano divino. Ignazio lo sottolinea per la sua indifferenza,

con quel chiaro "es menester hacernos indiferentes". In Climaco, per coloro che abbandonano il mondo, si tratterebbe di "farsi impassibili", piuttosto che di "essere impassibili". Ma anche qui si legge a commento di un passo di Climaco sull'umiltà che "l'umile per sua natura rimane indifferente a tutte le cose materiali" (p. 348, nota 34).

Comunque, congratulazioni al traduttore e curatore, all'introduttore J. Chryssavgis e a tutto il monastero di Bose.

V. Poggi, S.I.

Daniël Hombergen, O.C.S.O., *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Pontificio Istituto Sant'Anselmo [Studia Anselmiana 132], Roma 2001, pp. 448, s.i.p.

Origen's name was tarnished when the bishops assembled for Constantinople II (553), but before it started, issued what seemed to be his definitive condemnation, involving with it Evagrius Ponticus and Didymus the Blind as well (p. 21f). This major controversy was preceded by another one at the end of the fourth century (p. 22). But whereas we are well informed about the First Origenist Controversy from both sides of the conflict, the sources of the Second, primarily Cyril of Scythopolis' (c. 525-559) monastic biographies, are almost exclusively hostile (pp. 30f). The present dissertation, defended at the Anselmianum, Rome, in 2001, challenges Cyril's proverbial reputation for historical reliability (pp. 31, 41f). Our information about early Palestinian monasticism derives especially from numerous Lives of Saints, generally not published in Migne (p. 31). Scythopolis was the capital of Palestine II (see map on p. 380), and Cyril was a follower of Saint Sabas (439-532), the renowned Palestinian monk (p. 34). Cyril's father apparently was a member of the legal profession, a *σχολαστικός* (p. 36). After the expulsion of Origenists in the wake of Constantinople II from their former centre in the New Laura, one of those who took their place was precisely Cyril (p. 39). Writing on Leontius of Byzantium, Loofs disparaged Cyril's unabashed partisan approach (pp. 42f). Though recently reserve has been expressed about his references to the Second Origenist controversy on account of his known anti-Origenism (pp. 46f), many still believe in Cyril's fundamental reliability (p. 48). While acknowledging Cyril's merits as hagiographer and historiographer, H. claims that his own reconstruction of the Controversy shows a disparity between the facts and Cyril's interpretations (p. 49). Leontius of Byzantium (480/490-543), theme of the second chapter (p. 53), raises the issue as to whether Cyril's presentation of "Origenism" fits the real intentions of monks branded as "Origenists" (p. 53). In a third chapter, H. explains why Cyril's presentation of sixth-century Origenism must be defective through a comparative study of parallel sources (p. 54).

Chapter I, "The Victory of Orthodoxy: Edifying stories within the framework of a monastic Biography" (pp. 57-130), focuses on Cyril's *Vitae Sabae* (VS) as our most important source. Within his chosen hagiographic framework, Cyril over-emphasizes the figure of the saint as champion of orthodoxy (p. 58). The literary genre must be heeded, especially since Cyril's writings were critically edited by E. Schwartz only in 1939, even if the VS, chief object of interest here, had first been published by J. Cotelier in 1686 (pp. 58f). Second and third in importance are the *Vita Cyriaci* (=VC) and the *Vita Euthymii*, with their tirades against Origenism (p. 61). The VS recounts how Sabas, born of Christian parents in Cappadocia, eventually moved to Jerusalem, where he was finally allowed to live as a hermit until he founded the Great Laura in 483 (pp. 66f). In 491 the patriarch ordained him priest and confirmed him as superior to forestall criticism of insubordinates (p. 68). Yielding to mounting opposition Sabas withdrew to a desert spot near Scythopolis (p. 69). When the rebels retreated and settled in the New Laura (p. 70), one of the new superiors appointed for them by Sabas, Agapêtus, discovered the first germs of Origenism (pp. 71f). In 511, Patriarch Elias, the Chalcedonian patriarch of Jerusalem, sent Sabas to Constantinople to plead his cause with Emperor Anastasius (pp. 73f). Sabas died at the age of 93, shortly after meeting the six-year old boy Cyril (pp. 77f). After Sabas' death Origenism spreads (p. 78). Domitian and Theodore Askidas, superiors respectively of the monastery of Martyrius and the New Laura, and at the same time two of the most prominent Origenists, leave for Constantinople, in 536, for a synod to condemn monophysitism (p. 79). In 537 the new abbas of the Great Laura, Gelasius, reads a writing of Antipatrus of Bostra against Origen, whereupon forty are expelled from the Great Laura (pp. 80f), but, upon returning there from Constantinople, Leontius of Byzantium incited the Origenists to take their revenge on Gelasius and the Great Laura (pp. 80f). Resorting to intrigue, Patriarch Peter of Jerusalem hit back at the Origenists, sent an anti-Origenist *libellus* to the Emperor, which Patriarch Menas of Constantinople and his synod signed (p. 82). Domitian and Theodore Askidas were forced to resign (p. 83). The imperial edict was promulgated in Jerusalem in 543; Nonnus and other Origenist leaders leave the Catholic fold (p. 83). Theodore Askidas favours the Isochrists, those radical Origenists who believed that in the final apocatastasis all souls will be equal to Christ (p. 86). The VS concludes with the re-occupation of the New Laura by orthodox monks (p. 88). Cyril is excellent in his concern for chronological precision (p. 88). We may classify the VS as a monastic biography according to the tradition of the *Vita Antonii* (p. 92). In Cyril's work converge various tendencies as a work which is at once ascetical and historical (p. 95). One tendency is the interest in the historical personage of Sabas (439-532), part of whose feat is his struggle for Chalcedonian orthodoxy and the defeat of the Origenist heresy (p. 96). Sabas' posthumous help to his successors, the five miracles and the history of Origenism as a whole, go back to Cyril (p. 108). As key concept serves *parrhesia* obtained by the saint after death (p.

108), and of which the five miracles *post mortem* exemplify the victory over Origenism (p. 110). With this in mind we have strong reason to expect stylisations of historical truth, especially in the conclusive chapters of VS (p. 112). Parallel stories about the struggle for orthodoxy, such as found in Theodore of Pera's *Vita Theodosii*, back this up (pp. 112f). From Cyril's writings we may go along with K. Holl that cenobitic and anchoretic groups coexist peacefully as early as the beginning of the fifth century (p. 115). In spite of this, the absolute silence about Sabas from Theodore's side is surprising (p. 116). A summary of the "self-evident" irreconcilability of Theodore's and Cyril's stories is given in four points (p. 126). Both biographers are suspect because of their tendency to minimize the "rival"'s role (p. 127). H. concludes that Cyril's account of the Origenist controversy forms an integral part of a monastic biography, which makes us expect transformations of the historical truth, as indicated by a study of parallel examples (p. 130).

In chapter two, "'Origenism' and 'anti-Origenism': In Search of the underlying conflict", the suspicion, elaborated in the first chapter, that Cyril does not always tell the truth in an objective historical sense, is illustrated by Leontius of Byzantium (p. 131). Whereas Leontius of Byzantium describes himself as a strict Chalcedonian, Cyril upbraides him as a prominent Origenist (p. 132). Similar tirades against Origenists are to be found in the VC (pp. 136f). In the latter's version the chief culprit seems to have been Nonnus, who took advantage of Sabas' death (p. 137). From Cyril's writings Leontius of Byzantium emerges as a zealous champion for Origenism in Nonnus' group (p. 138). To gauge the riddle, one need only remember that Migne lists our author as "Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus" (p. 138). To complicate matters, Loofs identified this author with Leontius, a Scythian monk who showed up in Constantinople and in Rome in 519, and, finally, identified him with Leontius the Origenist in Cyril's writings (p. 140). Out of Loofs' "single Leontius" many modern scholars have distinguished four different persons, a task not made any easier by the fact that Leontius was a common name in the Byzantine Empire (pp. 140f). The writer of the reduced *corpus leontinianum*, whom H. identifies with Leontius the Hermit (pp. 146, 147; see p. 155: "Leontius the Hermit can be no one else but Leontius of Byzantium") does not provide us with much information about himself (p. 146). However, the writings of the *corpus leontinianum* do not reveal traces of Origenism (p. 148). Even on the assumption that our author is the same as Cyril's Leontius, this would not exclude that he had other enemies than anti-Origenists (p. 151). After Origen's condemnation in 543, Theodore of Mopsuestia's turn came in 544-545 (p. 152). The heretics to whose sect the author once belonged, by his telling, are crypto-Nestorians and followers of Theodore of Mopsuestia (p. 154), but his guides proved to be Origenists (p. 155). Yet, though Leontius may have won adversaries through his biting pen, he does seem to merit at all Cyril's charge that he was an Origenist (p. 156). Loofs suggested that the mere *charge* of Origenism does not make it

impossible to identify the two Leontii. "Origenism" here becomes the quality of somebody "susceptible to the charge of Origenism" (p. 159). Leontius does not go along with the pre-existence of the human nature of Christ and agrees with his Nestorian opponents that there is simply no pre-existence of souls (pp. 161f). But in another passage Leontius, while denying the reality of pre-existence for Christ's human nature, allows for a theoretical possibility (p. 162). The concrete issues of pre-existence and of apocatastasis were minor issues in Leontius' eyes (p. 163). Rügamer's refusal to identify the two Leontii as Loofs did was poorly received, as was Loofs' criticism of Cyril's historical reliability (p. 165). Researchers dedicated themselves to show how Leontius cleverly concealed his true opinion. In 1947, M. Richard suggested that Leontius wrote his three-part work as a disguised attack upon Justinian's edict against Origen, issued shortly before in 543 (p. 166). After A. Guillaumont showed that the anathemata of 553 were against Evagrius rather than Origen, the search for a hidden dependence on Evagrius in the corpus leonianum received an impulse through D. Evans' *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology* (1970) (p. 168). While J. Meyendorff accepted Evans' thesis, B. Daley devastated it (p. 170). For Daley, Leontius has the Logos become incarnate directly without the mediation of a *tertium quid* such as Evagrius' *nous* (p. 171). Instead of an Origenist, Daley sees in Leontius an unbending Palaeo-Chalcedonian, even though, in order to maintain the identification of Leontius the author with Cyril's Leontius he interprets Leontius' Origenism in a wider sense as Loofs had done before (p. 172). Daley's reserve on Cyril is not pronounced (p. 174). However, Daley's suggestion that Cyril was a Neo-Chalcedonian who lumped together Origenists and Antiochenes does not hold water. Cyril could at best pass as a Neo-Chalcedonian only *after* the council of 553 (p. 175). H. questions Loofs' thesis that the anti-Origenists in whose favour Cyril wrote were linked with "Nestorianism" by the "Origenist" enemies of Theodore of Mopsuestia, such as Leontius (p. 176). Since Theodore had been considered Orthodox by Chalcedon through the approval of Ibas of Edessa's letter which expressly praises him, it would have been too much for the strict Chalcedonian Sabas to anathemize Theodore as early as 531 as Cyril claims (pp. 179f). Theodore was condemned only in 544/545 (p. 180), and even then, the question remained undecided until 553 (pp. 183, 185). Instigated to some extent by Theodore Askidas, the condemnation of the Three Chapters was calculated to calm the empire, but met with the five patriarchs' diffidence if not resistance (p. 183). On the logic of hagiographic enlargement, Cyril must have intended to present Sabas as a champion not just of Chalcedonian orthodoxy, but of that of Constantinople II, and that implies the rejection of both Theodore and Origen (p. 188). "Neochalcedonism" is a modern concept coined by J. Lebon (p. 196). H. reduces the field, indeed, a highly complicated one, to two parties fighting each other (pp. 199f). After Leontius died in 543 and Nonnus in 547 the Origenist party split, with the more moderate *Protoktists*, joining the anti-Origenist ranks against the radical Origenists, or the *Isochrists*, headed

by Theodore Askidas. The *Protoktists* were dubbed "Tetradites," or "fourth person [of the Trinity] party", by their Isochrist opponents, a charge similar to that brought by monophysites against Chalcedonian diphysitism, such as Justinian against Theodore of Mopsuestia and Nestorius (p. 199). Parting ways over the single issue of Christology, the Protoktists joined the Antiochenes, whereas the real Origenists, the Isochrists, gravitated towards Alexandrian Monophysites (p. 200). Cyril idealizes Sabas as an arbitrator between two opposing camps at Leontius' expense (p. 200). Since the Origenist controversy was interwoven with the Three Chapters affair, Cyril's stubborn silence becomes highly significant (p. 202). We may assume that Cyril's "orthodox" party once sympathized with Theodore of Mopsuestia, but that it had abandoned him under the pressure of the events of 553 (p. 205). Before then, neither the anti-Origenists were Nestorians nor the Origenists, at least Leontius of Byzantium, monophysites, but both were Chalcedonians. With the sharpening of the polarization, all sorts of accusations were made under the pretext of defending the Council of Chalcedon. The anti-Origenists became 'secret Nestorians', and Leontius a 'secret Origenist' (pp. 205f). D. Evans branded Leontius of Byzantium's Christology Origenist through links with Evagrius (p. 206), whereas Daley interpreted his Origenism as belonging to a group of intellectuals, an "Origenist" party. H. opts for more than the social dimension and postulates an Evagrian influence detectable in Leontius' writings; Hausherr suggests spiritual traces (pp. 207f). Leontius' text quoted on pp. 211f reflects a monastic programme for spiritual growth, with the quote from Evagrius putting us on the right track and recalling the Cappadocians whose disciple Evagrius had been before moving to the desert (p. 212). The second Origenist controversy was thus not only a dogmatic quarrel, but also a spiritual conflict between two competitive views of the spiritual life (p. 254).

Chapter 3 (pp. 255-368) deals with the distortions of the combat itself especially on Cyril's part by comparing the VC with the VS In the meeting between Cyriacus and Sabas, the former answers the latter's question on Origenism, to which Cyriacus replies by mentioning five heresies. According to A. Guillaumont, they are identical with the fifteen anathematisms of 553 (p. 263). But if Cyril's tirade was a real discourse, it would reflect the situation around 544, not 553 (p. 264). H. concludes that the discourse in the VC could not have been delivered by Cyriacus (p. 268). As for the question whether Cyriacus' theological charges accurately represent the positions of 6th century Origenists (p. 270), H. notes a high degree of correspondence between the anathemata of 553 and Evagrius' speculations (see pp. 282f). Given the stereotyped representations with which Cyriacus' account abounds, we come to understand that Cyril moulded his story on the standard model of a young monk visiting with an old abba and asking for a word (p. 284), so that scholars looking at the VC as a historical source must take into account the hagiographic transformation of historical truth (p. 287). As for Cyril's claim that the main theme of Constantinople II was the condem-

nation of Origenism, we must look into VS 90 (p. 287). As Cyril would have it, the anti-Origenists in Constantinople induced Justinian, in 552, to convoke the council (p. 293). Not only does this contradict the fact that steps toward the Council had been taken as early as 550, but also that its real theme was the Three Chapters (pp. 293f), and, at any rate, it is only from 6 January 553 that we have concrete evidence of the plan for the Council being taken up again from contemporary sources (p. 296). Nonetheless, we have strong reasons to believe that the Council had been convoked before Patriarch Menas' death on 24 August 552 (p. 297). The shifting of the date of the convocation enabled Cyril to present the defeat of Origenism as inflicted by a "common and universal anathema" of an ecumenical council thanks to Sabas' heir, Abba Conon, without having to discuss at length the affair of the Three Chapters, a thorny issue for Cyril and his party (p. 301). If Theodosius' cenobites had an important say in the final condemnation of Origenism, H. concludes, then Cyril's account of the part Conon played in the victory of orthodoxy is exaggerated (pp. 308f). That Cyril mistook the *synodos endemousa* (p. 309), which condemned Origen, with Constantinople II, which condemned the Three Chapters, may be gathered from Cyril's affirmation that the Council took place in the presence of the four patriarchs, whereas already in Justinian's time that of all five was required for the validity of an ecumenical council (p. 310). Actually, in the pre-synod which condemned Origin, only three patriarchs were present, the fourth being represented by delegates (p. 311). As for Cyril's account of the total victory over Origenists, this does not seem to square with the facts, for Theodore Ascidas' position of power does not seem to have been greatly affected (p. 325). In a word, the traditional picture of the Second Origenist Controversy does not corroborate Cyril's account (p. 329). S. Rubenson's account of early Egyptian monasticism seems to agree with the fact that Evagrius was initiated into a sort of "pre-Evagrian-Origenist tradition" (p. 333). Thus, the monastic movement in 4th cent. Egypt seems to have been one greatly indebted to Greek philosophical traditions, which would explain the outburst of the First Origenist Controrversy and tally with the new research on the Second (pp. 337f). As a conclusion of the third chapter it may be said that Cyril is inaccurate on most essential points, for it is strongly partisan (pp. 367f). Cyril's version needs to be balanced off by the letters of John and Barsanuphius (p. 370).

Through his massive study H. helps us go unscathed through the maze of 5th century Byzantine ecclesial politics. But the history itself is likely to be revisited.

E. G. Farrugia, S.I.

Philosophica

Nikolaj A. Berdjaev, *L'uomo e la tecnica*. Prefazione di Tomáš Špidlík, a cura di Alessandro Di Chiara [Philosophia 2], Il Ramo, Rapallo 2005, pp. 47, € 10.00.

Dice Tomáš Špidlík nella sua Prefazione: "L'uomo occidentale forse non ha mai letto Berdjaev ...", (p. 7). Semmai, al tempo della grande ondata di esistenzialismo, lo si leggeva, dato che Berdjaev godeva la libertà della diaspora e il suo stile era avvincente! Ma, adesso, dopo il crollo del muro è possibile scoprire il Berdjaev che non ha bisogno di scendere a patti con altre filosofie. Špidlík continua: "... ma conosce senza dubbio i romanzi di Dostoevskij." L'uomo, che cerca la libertà e resta schiavo, sogna una libertà illimitata, con il risultato che diviene "demone" o "posseduto", ossesso del demone della libertà piena. Per essere veramente liberi — la proposta è di Dostoevskij — i limiti umani vanno superati, per diventare "divini". Rigettare la possessione demoniaca identificandosi con Gesù, rende "divinizzati", come l'Aljoša dei *Fratelli Karamazov*. Questa deificazione, in Berdjaev, si scandisce come la collaborazione dello spirito umano con lo Spirito divino (pp. 7-8). Il migliore esempio della libera creatività è l'arte, secondo il discepolo di Berdjaev, S. Frank (pp. 8-9); ma Berdjaev specifica: la libertà crea libere relazioni che costituiscono la persona umana e comprendono tutto l'universo (pp. 8-9). Lungi dall'essere microcosmo nel senso dei fatalisti dell'antichità, una persona libera comunica la grazia e costituisce un macrocosmo (p. 9).

Segue l'Introduzione del curatore di questo volumetto, minuscolo ma denso. Il saggio risale al 4 settembre 1947, una conferenza con il titolo, "L'homme dans la civilisation technique". Le idee fondamentali risalgono al saggio, *L'uomo e la macchina* del 1933, dove Berdjaev evidenzia la spersonalizzazione di ogni azione meccanica (p. 13). Ed ecco come A. Di Chiara riassume il problema berdjaeviano: "Il problema della libertà, presente in tutto l'itinerario filosofico berdjaeviano, come dimostrano i numerosi libri, saggi e conferenze che il filosofo presenta attraverso la sua lunga attività pubblica durata quasi un cinquantennio, è affrontato per mezzo di una particolare ermeneutica dell'esperienza religiosa che risente molto l'atmosfera della spiritualità russa (Chomjakov, Solov'ëv), la tradizione della mistica (Böhme) e del romanticismo (Baader) tedesco e in modo particolare la meditazione radicale sull'uomo di Dostoevskij ..." (p. 15). La filosofia religiosa di Berdjaev propone la trasfigurazione della tecnica *sub specie aeternitatis* (p. 21).

Nel saggio, Berdjaev incomincia col dire che la rivoluzione della macchina significa la fine del cosmo nell'antico senso della parola. L'uomo si trova schiacciato tra due infiniti — l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo (p. 25). Davanti alla tecnica l'uomo affronta una nuova realtà alla quale è spiritualmente impreparato (p. 27), con il progresso della quale non può tenere il passo (p. 28). Marx non ha inventato la lotta di classe, ma l'ha consta-

tata nella società capitalista in cui viveva (p. 29), una lotta che conduce l'uomo verso la disumanizzazione. Il bisogno di integralità, insito nell'uomo, incontra il totalitarismo moderno che cerca di asservire, fornendo un *Ersatz* della religione (pp. 30-31). Si deve distinguere, d'altronde, tra individualismo e personalismo (comunitarismo) (p. 32). Siccome la coscienza morale della nostra epoca è malata, ai suoi occhi, nei riguardi del nemico, tutto è permesso (p. 32). La macchina cerca di plasmare l'uomo a sua immagine e somiglianza (p. 35). Una reazione romantica verso la tecnica non ci aiuta, perché è più fisica che spirituale (p. 39). Poco ci vuole perché l'umanismo degeneri in antiumanismo, e l'uomo di Nietzsche svanisca nel superuomo o in quello di Marx, nella collettività (p. 42). Se non esistesse nell'uomo un principio superiore alla natura e alla società, l'uomo diverrebbe giocattolo, schiavo del processo inumano (p. 43). L'umanizzazione della tecnica scopre nella macchina una buona serva, ma una cattiva padrona (p. 44). Berdjaev chiama la speranza di un avvenire più spirituale, umanismo religioso (p. 46).

È un saggio di stile aforistico e epigrammatico, vivo e irrompente, difficile da riassumere, facile da leggere.

E. G. Farrugia, S.I.

Proximi Orientis

Paolo Siniscalco, *Le antiche Chiese Orientali. Storia e Letteratura.* Contributi di Michel van Esbroeck, Paolo Marrassini, Tito Orlandi, René Lavenant, Romano Penna e Giulia Sfameni Gasparro, Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 458, € 36,00.

Il P. Wilhelm de Vries, maestro di storia cristiana del Vicino Oriente deprecava che studiosi competenti di storia cristiana d'Occidente ignorassero la storia dell'Oriente cristiano, soprattutto quella di tradizione siriaca, che ha un'anima semita e comprende regioni irriducibilmente ostili all'impero romano, nelle quali il cristianesimo non è mai stato religione ufficiale. De Vries rivendicava l'importanza della storia cristiana di queste regioni quale elemento essenziale della storia della Chiesa. A questa giusta istanza, Paolo Siniscalco, emerito storico dell'antichità cristiana alla Sapienza di Roma, cerca di rispondere interessandosi di zone che ordinariamente si trascurano. Si è comportato con molta onestà, facendosi aiutare da specialisti che affrontano gli *excursus* autonomi dei capitoli quarto, sesto e ottavo e dell'appendice. Oltre a ciò, Siniscalco confessa lealmente, di attingere informazioni e spunti da questo o quell'autore.

S'incomincia con una *Premessa*. Siniscalco, che la firma, riporta parole di Luce Pietri, dicendosi dello stesso avviso, cioè che il cristianesimo, consolidandosi nella città terrena, la trasformò e, inversamente, la città terrena, per un fenomeno di osmosi, fece irruzione con i suoi valori nella comunità cristiana. Ne consegue una palese varietà di Chiese, "partecipi di situazioni,

mentalità, lingue dissimili e situate in regioni geografiche differenti" (p. 7). È precisamente l'*Orientalis Varietas* di Vittorio Peri, menzionata a p. 15, ed è pure il titolo del capitolo primo, con le parole emblematiche "La Chiesa e le Chiese", spiegate dal sottotitolo "tra dimensione universale e dimensione locale". È la spinta centrifuga iniziale del cristianesimo nascente, che fa dire al vescovo Zenone di Verona del quarto secolo, "la Chiesa genera le Chiese" e che, in tempi più vicini a noi, provoca la constatazione di Hans Heinrich Schäder che si meraviglia della palese diversificazione dello stesso unico messaggio religioso. La spinta non è centripeta. Parte da Gerusalemme, caratterizzata da unità politica, sotto l'impero romano e da unità culturale, nel segno dell'ellenismo, eppure produce pluralismo di Chiese diverse, le Chiese dell'Oriente romano. Coerente con quanto ha annunciato nel primo capitolo, l'A. dedica il secondo alla Chiesa di Gerusalemme, madre di tutte le Chiese, e ne ricostruisce brevemente la storia, dal sorgere del Cristianesimo, alla guerra romana contro gli Ebrei, a Costantino che edifica nella Città Santa chiese e basiliche, al monachesimo palestinese, all'arrivo dell'Islam, alle crociate e alla situazione attuale. Da Gerusalemme all'Egitto non c'è molta distanza. Il terzo capitolo è infatti intitolato "la Chiesa di Egitto", vicina geograficamente, ma diversa dalla Chiesa di Palestina. Non scrive l'ebraico, né parla l'aramaico, ma usa il copto e lo scrive con lettere greche. Ha il Faro, il Museo e la Biblioteca di Alessandria. Il quarto capitolo è firmato da Tito Orlandi e si intitola "La Letteratura copta e la storia dell'Egitto cristiano" È il primo dei contributi affidati a specialisti, i cui nomi sono elencati in copertina. L'espansione cristiana percorre tutta la valle del Nilo, dall'Egitto alla Nubia, fino al Corno d'Africa, o all'Etiopia. La Chiesa di Etiopia, oltre ad avere un suo capitolo, il quinto, ne ha un altro, il sesto, dal titolo "La letteratura etiopica", a firma di Paolo Marrassini. Il capitolo settimo si intitola "La Chiesa siro-occidentale", iniziando il discorso delle Chiese di tradizione siriaca. Di fatto il capitolo ottavo, "La letteratura siriaca primitiva", firmato dal siriacista René Lavenant, si occupa delle letterature sia della Chiesa siro-occidentale che della Chiesa siro-orientale (p. 179). Il capitolo nono tratta dei Maroniti, nati a metà del secolo quinto, pure appartenenti alla tradizione siriaca, benché, oggi, arabofoni. Il capitolo decimo, "La Chiesa assira o siro-orientale" comprende la storia cristiana di Iraq e Iran, donde proviene una prodigiosa attività missionaria, che raggiunge l'Asia Centrale e la Cina. Siniscalco tratta a parte, nel capitolo undecimo, "Le Chiese dell'India", meglio si direbbe "dell'India del Sud", dove i missionari, compresi i gesuiti, trovano nel secolo decimosesto cristiani di S. Tommaso di tradizione siriaca e vedono presso di loro, per eccesso di zelo, eresie nestoriane dovunque ci siano differenze dalle Chiese latine. Si vedano a quel proposito gli Atti di un simposio tenuto a Roma nel quarto centenario del sinodo di Diamper, G. Nedungatt (Ed.), *The Synod of Diamper revisited*, PIO, Roma 2001. Il capitolo duodecimo "La Chiesa armena" e il decimoterzo, "La Chiesa della Georgia", trovano ambedue un complemento nel capitolo decimoquarto, "Letteratura patristica in Armenia e in Georgia" ad opera dello specialista Michel van

Esbroeck, purtroppo recentemente scomparso. Infine un'*Appendice* brevemente introdotta dal curatore, contiene gli utili contributi di Romano Penna, "L'ambiente giudaico delle origini cristiane" e "Gli scritti canonici del Nuovo Testamento", cui seguono i contributi di Giulia Sfameni Gasparro, "Lo gnosticismo" e "il Manicheismo" che, pur non essendo Chiese, fanno parte essenziale del quadro, così da doversi mettere in conto per capire le Chiese stesse. Concludono il volume delle tavole di geografia storica e l'indice degli autori moderni citati. Ogni capitolo ed ogni excursus hanno note e bibliografia. A parer mio, la difficile sfida di cui parla de Vries, quella cioè di introdurre, a parità di diritti, la storia dell'Oriente cristiano *stricto sensu*, nella storia universale della Chiesa, è stata raccolta con successo da Paolo Siniscalco. Mi congratulo con lui, soprattutto per aver fatto balenare davanti agli occhi del cristiano occidentale l'ammirazione per la varietà pluralistica tipica dell'Oriente cristiano. Se è importante l'universalità, sulla quale insiste la Chiesa di Roma, non si deve però dimenticare la dimensione locale, canonizzata da ogni Chiesa di Oriente. Tali Chiese cristianizzano l'etnia, la cultura, la lingua, anzi l'anima di un popolo. Siniscalco riporta infatti nel suo libro le parole del generale Vardan Mamikonian prima dello scontro del 26 maggio 451 con il re dei re persiano Yazdegert II, che pretendeva l'apostasia degli Armeni." Chi crede che il cristianesimo sia per noi un vestito che si può togliere, oggi saprà che il cristianesimo è attaccato a noi più del colore della nostra pelle" (p. 262).

V. Poggi, S.I.

Russica

Peter Hauptmann, *Russlands Altgläubige*, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen 2005, 378 S. (mit 47 Abbildungen, € 39,90.

Wenn je ein Werk als die reife Summe einer Lebensarbeit samt ihrer geistlichen Erfahrung bezeichnet werden kann, dann ist es die vorliegende Monographie über die russischen Altgläubigen (z.T. auch also "Altritualisten" benannt). Der Verfasser, emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster, will ein umfassendes und zugleich sehr detailliertes Erscheinungsbild der im 17. Jahrhundert in Rußland (im Anschluß an die Liturgiereform des Patriarchen Nikon) entstandenen Konfession nachzeichnen, wobei die Gegenwartslage immer wieder aus der überwiegend als Leidensgeschichte dieser christlichen Gemeinschaft zu begreifenden Vergangenheit erklärt und begründet wird; dabei scheut H. sich nicht, Fehlentwicklungen offen zu benennen und zu kritisieren, wirbt aber zugleich dafür, die uns im Westen manchmal schwer verständlichen Besonderheiten im Ritus und in der alltäglichen Lebensgestaltung mit Wohlwollen und Respekt anzuerkennen. Das verlangt schon die geistliche Potenz der Gründerväter, insbesondere des als Martyrer gestorbenen Protopopen (Erzpriester) Avvakum

(† 14. April 1682). Zugleich sieht der Autor — das klingt an vielen Stellen deutlich durch (vgl. S. 8, 36, 103) — die Treue zur Tradition und die Glaubensstärke in den Verfolgungen bei den Altgläubigen als leuchtendes Vorbild für seine eigene Konfession (Lutheraner bzw. evangelische Christen insgesamt).

Der dichte Inhalt des Buches, das immer aus Quellen und Sekundärliteratur belegt ist, kann hier nicht in allen Einzelheiten entfaltet werden. Auf einen geschichtlichen Abriß der Entstehungsgeschichte bei Weltgeistlichen und Mönchen (s. 16-94) folgen ein Abschnitt über die Weiterentwicklung (Aufteilung in die Zweige der priesterlichen und der priesterlosen Gemeinden) im 20. Jahrhundert (S. 95-123) und schließlich eine Auflistung der weltweit zerstreuten, unabhängigen Gemeinden mit ihren sehr unterschiedlichen Schicksalen (S. 124-269). Einige kurze Betrachtungen sind dem Verhältnis zur Orthodoxie gewidmet, zum weltweiten Christentum und zur Wahrheitsfrage (S. 270-286). Eine sehr nützliche Zeittafel zur Gesamtgeschichte der Altgläubigen (S. 287-298), der Bildanhang (Personen, Kirchen, Friedhöfe, Liturgien, Ikonen/Devotionalien usw.: S. 299-346), die Literaturliste (S. 347-358) und verschiedene Register (S. 359-378) vervollständigen den Band, der tatsächlich bis 2004 (!) durchgezogen ist.

Es fällt auf, daß Fragenkomplexe wie die theologische Lehre bzw. das Studium der Theologie nur beiläufig angesprochen werden (vgl. S. 203-205): ein Zeichen dafür, daß der Ritus bzw. das Festhalten an einem bestimmten Ritus im Vordergrund des Interesses stehen. Die zwiespältige Beurteilung Peters d. Gr. als Reformer und/oder Antichrist, sein Schwanken zwischen Toleranz und grausamer Verfolgung (vgl. S. 74; 86ff.) hätte noch deutlicher herausgearbeitet werden können: Welche der beiden Bezeichnungen überwog letztlich? Manche Zielscheiben der Altgläubigen-Polemik (wie die weltliche Musik, die "skomorochi" und "gusli"-Spieler [s. 38]) gab es auch schon in der Kiever Rus' [vgl. mein Buch "Christentum u. theol. Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)", München 1982, 92, 103, 170]; sie sind Teil des Kampfes gegen das nie versiegende "dvoeverie" (Doppelglauben: heidnisch-christlich). Auch die Verwendung eines Reliquiars zur Bischofsweihe/Metropoliteninthronisation beim Ausfall des regulären Weihe-Hierarchen (S. 123) wurde schon in der alten Rus' praktiziert (vgl. Podskalsky, a.a.O., 48). Zu erwähnen sind noch eine Reihe kleinerer Druckfehler: S. 96, Z. 17: Protopo*p*en; S. 172, Z. 34: Alexan*d*rien; S. 181, Z. 16: Angliede*r*ung; S. 206, Z. 19: sonde*rn*; s. 224, Z. 23: Schismat*i*ker; S. 259, Z. 9: Geg*en*satz; S. 278, Z. 4: Verhäl*t*nissen.

Eine rundum erfreuliche Tatsache ist die deutliche Annäherung sowohl der russisch-orthodoxen wie auch der Auslandskirche an die Altgläubigen in jüngster Zeit; man bereut die Verurteilungen und Verfolgungen der Vergangenheit und zeigt Verständnis für die Anliegen der Altgläubigen (S. 270-280). Wie weit noch der Weg ist bis zu einer vollständigen Wiedervereinigung (bzw. gegenseitigen Anerkennung oder Wiedereingliederung), läßt sich dennoch schwer abschätzen. Bis dahin ist es wichtig, die russischen Altgläubi-

gen in Rußland und in den Nachbarstaaten, besonders den baltischen Republiken, Polen, Weißrußland und auf dem Balkan, genauer zu kennen und ihre spirituellen Werte zu achten. Dazu hält P. Hauptmann in seinem Vermächtnis-Buch eine gute Hilfe bereit.

G. Podskalsky, S.I.

Wendy Helleman, Ed., *The Russian Idea: In Search of a New Identity*, Bloomington, Indiana, Slavica Publishers, 2004, pp. 270.

Few nations have obsessed over their role in world history as has Russia. Thinkers who have grappled with this problem have more or less studied it under the heading of the "Russian Idea," a term itself coined and made famous by Nicolas Berdiaev in his book of the same name (1946). The "problem of Russia" was first raised by Peter Chaadaev in the nineteenth century and can be said to have provoked the ensuing debate between Slavophiles and Westernizers over the specific meaning and destiny of Russia in the international arena. The messianic moment implicit to the "Russian Idea" was not, however, a mark of Imperial Russia alone, but even was a characteristic of Soviet ideology. With the collapse of the Soviet Union and the crisis of meaning linked to it, not surprisingly the 1900s saw a renewed interest in the "Russian Idea" with a host of attempts to remake this notion for post-perestroika Russia.

The present work brings together a number of representative studies in this regard. As the editor notes in her introduction (p. 4), the "Russian Idea" continues to draw a following in the patriotic nationalist attempt to fill the void left after the demise of imperial superpower status. Significantly, it is a nationalistic, and not merely civic, understanding of the term that is at stake. The adjectival form appealed to is precisely "*russkaia*" and not "*rossiskaia*," which carries a more territorial connotation rather than that of the nation as a people. The distinction is portentous for another reason. Whereas *russkaia* highlights nationality, *rossiskaia* would point to a *civil* understanding of the "Russian Idea" that would underscore the dimension of a civil society based on public institutions and law. It is, however, precisely this "Western" understanding of civil society that is adverse to neo-Slavophiles as the editor rightly notes in her introductory essay (see pp. 6-9).

As for the entries in this collection, the first part of the book specifically deals with the "Russian Idea" as a contemporary moment in Russian thought. For his part, Vladimir Karlovich Kantor ("Is the Russian Mentality Changing?" [pp. 23-32]), while acknowledging that the collectivism typical of Russia is abhorrent of the "corrupt individualism of the West" (p. 23), still laments (p. 25) the spirit of messianism that favors the rights of those at the highest levels of power over the citizenry in general, which seemingly only has duties to perform before the state. At the same time, he remarks that certain ideas like that of an open society and the market economy are gain-

ing currency, giving rise to a new generation of people not shackled by the past.

Mikhail Vasil'evich Il'in offers a most insightful overview of Russian cultural history vis-à-vis the "Russian Idea" in his piece "Words and Meanings: On the Rule of Destiny. The Russian Idea" (pp. 33-55). Noting historical Russia's focus on universal service — sometimes reduced to mere "imperial service" — Il'in argues (p. 53) that today's Russia needs a "constellation of multiple interconnected ideologies, mature in civilized self-consciousness" in order to foster and maintain any would-be open society. Although he expressly opposes any form of a national ideology that would be monopolistic with a view to total hegemony, he does acknowledge the legitimate "need for spiritual consolidation in Russia" (p. 54).

A cautious word is also sounded in the analysis of Vladimir Solomonovich Bibler, entitled "The Russian National Idea: A Culturological Hypothesis" (pp. 57-71) wherein he outlines the various "troikas" for pulling Russian society along, from Count Uvarov's "Autocracy, Orthodoxy, and Nationality" to A. Kiva's more recent "Sovereignty, Religion, Nationhood." This latter formula is ostensibly a mitigated version of the former, but Bibler rightfully laments (p. 60) the dangerous reduction of religion and nationhood to mere aspects of sovereignty or statehood that, in essence, makes them only props for an intolerant state. He is quite forthright in this regard: "The idyll of a monolithic national monster conceals something that is far from idyllic, namely the destruction (or at least essential restriction) of the right of the person to form groups on the basis of agreement" (p. 62). For his part, what Bibler favors to the contrary is the development of democracy grounded in the "sovereignty of rights of the person and agreement as the basis of all public institutions" (*ibid.*).

It is in this same line that one must read Evgenii Borisovich Rashkovskii's "Civil Society: A Religious Assessment of the Problem" (pp. 113-126). Importantly, he points to two chronic problems in Russia that have served to militate against the advancement of civil society (see pp. 122-124), namely, the abnormally large size of the government and state and the ideological prejudice of the romantic right-wing Slavophilism shared by *narodniki* (nativists) and subsequently Marxists against the tradition of law. In this regard, laws and parliaments are dismissed as merely "Western," bourgeois phenomena. To counter this prejudice, Rashkovskii underscores the vital need for religion in civil society that can protect the "inner space of the individual" (p. 124). In a word, he poignantly opines that "the principle of civil society requires a certain schooling of soul" (p. 126).

The other two contributions in the first part of the book are also worthy of mention. They include Leonid Aleksandrovich Sedov's "The Place of Russian Culture among World Cultures (An Invitation to Reflection)" (pp. 73-93) and Andrei Pavlovich Zabiako's "Antinomies of Russian Consciousness: Labor and Leisure" (pp. 95-112).

The second part of the book under the heading of "The Russian Idea and Russian Religious Philosophy" is somewhat disappointing in its offerings. None of them directly treat the "Russian Idea" as an express religious and philosophical category, but only present (and well, it should be added) discussions of aspects of Russian religious thought. The contributors to this section include Konstantin K. Ivanov, Aleksei V. Zhuravski, Leonid I. Vasilenko, Sergei S. Khoruzhii, and Andrei V. Kuraev. The specific worthiness of their contributions notwithstanding, with them we find ourselves only in the penumbra of the "Russian Idea."

R. Slesinski

Wolfram von Scheliha, *Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589-1721* [= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 62], Harrassowitz, Wiesbaden 2004, 545 S.

Diese Dissertation an der Freien Universität Berlin (WS 2002/03) greift ein Thema auf, das in Einzelbeiträgen schon oft behandelt (vgl. Forschungsbericht: SS. 11-21), bisher aber kaum im Zusammenhang dargestellt worden ist. Es geht um den Einfluß der griechischen Kirche der östlichen Patriarchate auf die russische Kirche. Problematisch erscheint mir die Bezeichnung "orthodoxe Universalkirche" im Titel der Arbeit, die diskussionslos (!) vorausgesetzt wird; im Text wird sie sogar gleichgesetzt mit "griechischer Universalkirche" (z.B. S. 336), was schon in sich eine contradictio in adiecto darstellt. Hinzukommt, daß es in der griechischen Orthodoxie während der Turkokratie (1453-1821) so gut wie keine ausformulierte Ekklesiologie gibt; der Begriff "Kirche" meint normalerweise nur die nächstgelegene Ortskirche (als Gemeinde oder Gebäude). Es müßte auch erörtert werden, wieviel Universalität (= Ökumenizität, nach den gescheiterten Unionsversuchen) de facto in den Jahrhunderten der Turkokratie übrig geblieben war. Dieselbe Fragestellung gilt natürlich erst recht für das Moskauer Patriarchat mit seiner Gespaltenheit in der Sprachenfrage (Griechisch oder Latein auf den theologischen Akademien oder beide Sprachen).

Aber abgesehen von dieser Grundsatzproblematik gibt der Vf. in gut gegliederten sowie aus Quellen und Sekundärliteratur dokumentierten Kapiteln Auskunft über folgende Themen: die Rückkehr Moskaus in die Gesamtorthodoxie durch die Eingliederung in das Patriarchatssystem, wobei einmal die kirchliche, dann wieder die staatliche Integration die Oberhand gewinnt; der normierende Einfluß der griechischsprachigen Theologie und Liturgie auf die kirchliche Praxis in Rußland; die wachsende Säkularisierung des russischen Geisteslebens, verursacht durch die Mißerfolge kirchlicher Schulen und Akademien; die Gründung von Klosterschulen, Druckereien und Bibliotheken in Moskau; der Sprachenstreit; die Gründung der Moskauer Akademie (Vorläufer der Universität) unter den Gebrüdern Leichudes und schließlich — als einziges theologisches Kapitel — der Moskauer Euchari-

stiestreit (um den Transsubstantiationsbegriff). — Ein Verzeichnis der Abkürzungen, Quellen und Sekundärliteratur sowie ein Register beschließen den Band. Zweifellos hat die Affäre um die Reformen des als Persönlichkeit bedeutenden Patriarchen Nikon sowie die anschließende Prozedur zu seiner Absetzung (1666) die Schwäche des russischen Nationalkirchentums bzw. die ungelöste universalkirchliche Rückbindung besonders deutlich gemacht (S. 117; 131). Insofern war es gerechtfertigt, daß die alten östlichen Patriarchate den Vorrang behielten vor dem Moskauer Amtsträger (S. 232). — Bei Maksim Grek (S. 235) fehlt der Hinweis auf seine Kanonisation in unserer Zeit (Rußland). — Mit dem Begriff "ökumenische Synode" (S. 242, Z. 10) ist in Wirklichkeit eine panorthodoxe Synode gemeint. — Zur mißverständlichen Bezeichnung des Moskauer Patriarchen als "Haupt der Kirche" (S. 271, Z. 14) sollte verglichen werden: Y. M.-J. Congar, *Céphas-Céphalê-Caput*, in *Rev. Moyen Âge Latin* 8 (1952), 5-42. — Der alleinige Verweis auf ein russiches Buch von 1872 (!) (S. 335, Anm. 38) über die griechischen Schulen nach 1453 ist absolut ungenügend; selbst der berühmte Aristoteliker und Scholarch Theophilos Korydaleus bleibt so unerwähnt. — Der Ausdruck "jesuitische Mönche" (S. 407, Z. 29) ist irreführend, da alle Jesuiten nach westlichem Kirchenrecht "Regularkleriker", aus östlicher Sicht Mönche sind; statt "Hieromonach" stünde besser "Mönchspriester".

Leider sind in dem Buch eine Fülle von Druckfehlern stehengeblieben (in den folgenden Beispielen ist jeweils nur die richtige Form wiedergegeben): S. 70, Z. 14: russisch*en*; S. 72, Z. 3: πηδάλιον; S. 131, Z. 16: kritisierten; S. 150, Z. 33: *e*influßreichen; S. 197, Z. 12: Angelo*s*; s. 252, Z. 10: Universalkirch*e* (statt: -kirchliche); S. 278, Z. 18 ὀρθοδοξίας; s. 334, z. 21: egregi*a*m; S. 343, Z. 2.6.12.13.16: Varla*a*m; S. 16, Z. 19: wichtig: S. 447, Z. 31: occidental*i*; S. 449, Z. 27: glagolemaja; S. 478, z. 17: Mosco*w*; S. 488 (Brüning): Re*l*igion; S. 490 (Coquin): *R*ussie; S. 493 (Florovsky/Le conflit): Fundort des Artikels fehlt; S. 493 (Fonkič): Grečeskie rukopisi; (Fonkič, Ieruslimskij) Vreme*n*nik; S. 495 (Gudzij): literatur*y*; S. 497 (Hösch, Griechischkenntnisse): Alois Schmau*s*; S. 505 (Metallos): k vopro*s*u; S. 507 (Nastase, La survie): problème*s*; S. 508 (Ognev): proizchoždenii; S. 512 (Prozorovskij): *č*tenija; S. 514 (Rudnyckij): Institut*i*; S. 516 (Skrynnikov, Smuta): na*č*ale.

Insgesamt besitzt das Buch einen hohen geschichtlichen Informationswert und ist ein zuverlässiger Führer durch die für westliche Leser schwerverständlichen rituellen Streitigkeiten, in einer politisch und kirchlich aufgewühlten Landschaft; im streng theologischen Bereich zeigen sich allerdings Schwächen einer ungenügenden und unselbständigen Urteilsfähigkeit.

G. Podskalsky, S.I.

Spiritualia

Протоиерей Сергий Булгаков, *Древник духовный*, Общедуступный православный университет, основанный Александром Менем, Москва 2003, с. 2003, s.i.p.

Although most of Sergij Bulgakov's books are by now household names for those interested in Russian Orthodoxy, some, like the present publication, may come as a complete surprise. As a short notice explains on p. 4, the spiritual diary was written between the years 1923-1925. The material on which Bulgakov entered his thoughts was a large copybook which his students in Prague gave him as a gift on 29 September 1923. The present edition used a copy made by Mother Blandina Obolenskij from which the first pages, written on separate leafs, are missing (see also p. 195). According to Obolenskij, there was an entry even for the year 1928, now lost. On p. 127, Bulgakov speaks of a short time before him — he had 19 more years to live in all!

By their very nature, the thoughts are short and spontaneous, so they pursue no overarching thought which needed to be expounded over several attempts, protracted perhaps onto months or years. And yet, recurrent thoughts and themes may be discerned. Joy in the teeth of despair, reminiscent of Paschal victory wrenched from the jaws of the unwilling devil, is a recurrent theme, especially in the first and in the last entries (see pp. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 16, 18; see also 166f, 178, 191). "God gave us a spiritual sword, prayer, which is so difficult to wield ... and only when we manage to control the torpor of our hearts and glow with prayer do we realize that there is nowhere and nobody to rush to ... and that nothing on earth is more useful and soothing than prayer" (p. 8). This joy can be quite specific, probably reflecting a special suffering from which the soul has been purified. "God granted me the joy of seeing the pure creativity of a woman's soul" (p. 8). Suffering as the key to joy finds its privileged place at someone's deathbed. "At the deathbed ... how beautiful to stand at the gates of eternity ...!" (p. 11; see also pp. 163, 178). Indeed, at one point, reflecting on how easy it is for sadness to capsize into joy, B. exclaims: "This joy is death" (p. 39). Another interesting formulation, with Constantine's vision in the background, is that the cross is the sign of victory (p. 42). The greatest sin is to hurt the loving heart (p. 65). Another recurrent thought is wisdom: "It is you who have created every wisdom" (p. 90). In the dialectic of wisdom and folly, St Sergius is seen as constructing "with us" the temple of divine Wisdom (p. 66; on St Sergius, see further pp. 87f, on St Andrew the Fool, see pp. 88f). Modesty is the wisdom of all wisdoms and mother of all victories (p. 68). On prayer Bulgakov recommends asking God for help and salvation more than specifying particular needs (pp. 95f). The guardian angel (a recurring theme, p. 123) imparts the first lessons on our first steps after the grave (p. 128). Of angels in general he says that we are too weak to perceive the world of angels that surrounds us (p. 154). There are pithy formulations. "Give me this love, teach me to love — not to love oneself in others, but others in oneself!" (p. 120). "Only yesterday, on the eve of sinning, you were radiant, all of apiece and joyful," but sin runs a slit in the soul, leaving loneliness and wilderness (p. 160). Again and again a sign of despair accompanies his glance at Russia, punctuated by a ray of hope. He speaks "against the godless

in Russia" (p. 74); of the fatherland, which is spiritually dying (p. 79), of the ray of hope, transmitted by the martyrs in Russia (pp. 89f); of Patriarch Tichon's death, God's chosen one (p. 159).

A variant of the prayer of Jesus ends the entry on p. 174. If on a particular day we do not manage to frequent the Eucharist, then at least we ought to thank God for his various benefits (p. 175; see pp. 181f). Bulgakov even thanks God for having taken the road to exile (p. 185). Only love can enable us to attain maturity (p. 177). And, with an eye on the Last Judgment, Bulgakov says: "From each one of us depends the fate of the whole world" (p. 179). Without judgment love would never be born. In this context he distinguishes between the anticipatory judgment at the moment of death and the last judgment. "Be a peaceful man and you can then attain maturity" (p. 190). Whenever something goes against the grain, God is imparting to me a lesson in humility; indeed, humility overcomes temptation (p. 194).

To have a look at the inner life of a theologian is to understand the mainspring of his thought, at least at the level where prayer and reflection meet half ways. In this way, though short and simple, such entries may help throw light on Bulgakov's more complicated concepts. Look, for example, how John the Foreunner is depicted as the friend of the bridégroom — the title of his work on John the Forerunner — and how his sacrifice is characterized as participating in the feast of the Lamb (p. 148) and how the ladder between earth and heaven, reminiscent of his book on angels, is evoked on pp. 149f. The book is thus useful, but an introduction correlating even briefly the life events and the years would have greatly enhanced its usefulness. Yet, even more, the book stands on its feet by what it reveals on prayer and the prayer-life in general.

E. G. Farrugia, S.I.

Renato D'Antiga, *Luci dal Monte Athos. Da un pellegrinaggio alla Santa Montagna;* in appendice: A. Daniélou, *La Grecia e L'Athos* [Porte d'Oriente 1], Casadei Libri Editore, Padova 2004, pp. 79, € 12,50.

Negli ultimi quindici anni, Renato D'Antiga, italiano ortodosso, si è fatto un nome in Italia come autore di teologia e spiritualità dell'oriente cristiano, particolarmente di quella greca. I suoi libri introducono alla cristianità orientale in modo serio e profondo, dato non soltanto la solida conoscenza della materia, unita a delle indubbie doti letterarie, ma anche all'apertura intellettuale. D'Antiga non disdegna di citare autori latini per illustrare meglio nozioni spirituali che accomunano l'Oriente e l'Occidente; anzi spazia volentieri anche oltre, offrendo riferimenti alla filosofia greca e perfino alle religioni non cristiane, cosa piuttosto rara in ambito ortodosso. Tutto questo rende i suoi scritti di piacevole lettura anche per un cattolico.

Tutti questi pregi caratterizzano l'ultima pubblicazione, di dimensione tascabile, che presenta appunti di viaggio sul Monte Athos compiuto dall'A.

ormai venti anni fa, quando D'Antiga ha visitato alcuni dei monasteri della Santa Montagna. Pur offrendo delle simpatiche descrizioni dei monasteri ed eremi che lo hanno ospitato, con informazioni utili sulle opere d'arte, libri e manoscritti conservati nelle relative biblioteche monastiche, il valore del volumetto non sta qui; non potrebbe competere con altre pubblicazioni più recenti, complete e meticolose di cui il mercato ormai abbonda. Molto più interessanti sono le riflessioni personali che D'Antiga intercala tra le descrizioni cronologiche della sua visita: *Linguaggio sacro delle icone*, *L'esicasmo*, *Sapere profano e sapienza divina*, *Preghiera, virtù e pace interiore*, *Il segreto dell'universo*, *Nulla e tutto*, *La preghiera di Gesù*, *Silenzio eloquente ecc.* Anche se a volte questi titoli promettono di più di quanto offrano, nel suo insieme i testi costituiscono un'avvincente introduzione alla vita monastica orientale che sull'Athos trova il suo punto di riferimento. Se si volesse trovare una critica, non sarebbero certo le osservazioni, a volte puntigliose, contro i mali spirituali dell'occidente che indicano delle piaghe vere, ma piuttosto la visione troppo romantica del monachesimo athonita che non sempre si presenta come un giardino paradisiaco e "residenza dell'Amore" (p. 73). Non di rado, infatti, un visitatore cattolico vi si sente negare anche il più elementare diritto, quello cioè di essere riconosciuto cristiano. Ciò nonostante il racconto del pellegrinaggio dell'D'Antiga riesce a far venire il desiderio di mettersi sulle sue orme e scoprire non solo l'Athos, ma le sorgenti stesse della vita monastica, sia orientale sia occidentale. E questo rende il suo testo, sebbene datato, quanto mai attuale.

R. Čemus, S.I.

Heinrich Michael Knechten, *Katholische Spiritualität bei Theophan dem Klausner. Studien zur russischen Spiritualität I*, Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 2005, pp. 212, € 18,00.

Il titolo suscita interesse, ma allo stesso tempo un dubbio, e cioè che cosa si debba intendere con "spiritualità cattolica". Non ci può venire in mente di distinguerla dalle fonti patristiche con le quali l'autore russo formava se stesso, la sua pratica e il suo insegnamento. Sono il tesoro comune della Chiesa orientale e occidentale. La concordanza in questo campo, in sé evidente, ci consola. L'autore del presente scritto ha voluto però limitare il pensiero "cattolico" al libro *Il combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli. Egli dichiara espressamente che "questo libro deve stare nel centro del nostro interesse". Segue fedelmente il suo proposito, tranne che per una divagazione sul francescano spagnolo Juan de Bonilla. Troviamo nel testo, quindi, brevi capitoli che riassumono, passo per passo, l'insegnamento del teatino italiano: la perfezione cristiana, il non fidarsi di se stesso, il fidarsi di Dio solo, ecc.

Cosa ha a che fare con questi titoli Teofane il Recluso? In proposito il Knechten ripete frequentemente la sua convinzione che Teofane crede e in-

segna lo stesso. Per provarlo, l'A. cita, di solito solo nelle note, molti testi patristici ben noti a Teofane. Fra questi, qua e là, si vede che il Recluso conosce davvero Scupoli. Ma non è una sorpresa: sappiamo che egli tradusse in russo il *Combattimento spirituale*. Lo fece dal testo greco dato che il manualetto ebbe ed ha una larga diffusione fra i monaci. Il fatto è ben noto.

Dobbiamo forse concludere che l'autore russo dipende assai dall'esempio occidentale? Ci si aspetterebbe che nel presente studio non fosse stato tralasciato ciò che egli stesso scrive a proposito di questo problema. Egli apprezza il manuale latino per le sue formulazioni succinte, ma nota che già in greco sono stati fatti certi adattamenti e che lui stesso doveva correggere alcune affermazioni riguardo alla preghiera, perché essa segue, in Oriente, le proprie tradizioni. Alcuni studiosi russi recenti amano evidenziare queste differenze, esagerando inutilmente.

L'A. rimane, al contrario, un conformista convinto. Possiamo indovinare la sua intenzione. Non vuol presentarci uno studio critico dei testi, ma, piuttosto, un sussidio popolare per imparare a "respirare con due polmoni".

T. Špidlík, S.I.

Jean-Claude Larchet, *L'inconscient spirituel* [Théologies], Les Éditions du Cerf, Paris 2005, pp. 260, € 25,00.

Cosa è l'inconscio spirituale del titolo? È il rapporto inconscio dell'uomo con Dio. Per definirlo adeguatamente bisogna distinguere l'inconscio spirituale da quello psichico, senza confondere l'uno con l'altro. Bisogna anche riconoscere che tale inconscio spirituale ha due pulsioni, cioè una positiva o *teofila* e una invece negativa o *deifuga*. La pulsione *teofila* è quella che unisce l'uomo con Dio o lo orienta verso di lui, come l'essere creato da Dio a sua immagine e somiglianza, dotato d'*anima naturaliter christiana* e partecipe della grazia divina. Al contrario l'uomo deve lottare contro la pulsione negativa *deifuga*, conseguenza del peccato originale, che tenta di allontanarlo da Dio. Anche della seconda spinta, *deifuga*, della creatura decaduta, cioè delle sue passioni e di numerosi fattori ad esse collegati, l'uomo è inconsapevole, finché non li porta alla superficie della coscienza, rilevandone la negatività. Altrimenti continua ad essere vittima di passioni inconsce. E, mentre la psicanalisi concepisce l'inconscio psichico essenzialmente come negativo, la terapia spirituale distingue invece nell'inconscio spirituale il fattore positivo, o *teofilo*, dal fattore negativo, o *deifugo*. Il primo deve essere scoperto e assecondato consapevolmente. Il secondo, richiamato alla luce della coscienza, deve disapprovarsi e rifiutarsi (pp. 177-178). Per arrivare all'inconscio spirituale, l'A. descrive la concezioni dell'inconscio dei due maestri, Freud e Jung. Freud attribuisce alla religione una funzione esclusivamente negativa dalla quale l'uomo deve liberarsi. Jung si dice cristiano, ma ha un'idea gnostico-duale del "suo cristianesimo", attribuendo anche al male entità e potenza.

Larchet applica la sua concezione d'inconscio spirituale alla storia della spiritualità ortodossa. Cita per esempio i testi della più antica spiritualità monastica, gli Apoftegmi dei Padri, la Scala di Climaco, le Conferenze di Cassiano, le Centurie di Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo, fino a Palamas e a Cabasilas. Ammette semmai una somiglianza fra le due terapie dell'inconscio psichico e dell'inconscio spirituale. Da una parte c'è lo psicoterapeuta o lo psicanalista, dall'altra c'è il confessore, il direttore di spirito o padre spirituale. Nelle ultime pagine del libro l'A., pur mantenendo distinte le funzioni del terapeuta e del padre o direttore spirituale, concede onestamente una possibile convivenza delle due diverse prospettive.

Ho letto con molto interesse questo libro del Larchet, come del resto altri suoi libri nei quali parla di terapie per curare le malattie spirituali. Sono d'accordo con lui che lo psicoterapeuta deve presupporre un inconscio spirituale con eventuali malattie. Senza confondere psiche e spirito, né psicoterapeuta e padre spirituale, anche lo psicoterapeuta può ispirarsi a principi di terapia spirituale. Una domanda però s'impone. È adeguata la distinzione fra psichico e spirituale? Non sarebbe meglio distinguere inconscio psichico e inconscio religioso? Inoltre, molte considerazioni che l'A. riferisce alla spiritualità ortodossa non sono esclusive di tale spiritualità, ma sono applicabili a una più vasta spiritualità cristiana, cui appartiene, per esempio, anche quella ignaziana che insegna a distinguere le ispirazioni buone o teofile dalle cattive o deifughe: "Reglas para ... sentir y conoscer las varias mociones que en la anima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar" (Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 313). Grazie, comunque, per questo libro stimolante sull'inconscio umano!

V. Poggi, S.I.

Ordo Amoris aneb červotoč ve stromě poznání. Podivuhodné eseje o *lásce, řádu a démonické svobodě. Ordo Amoris, or Woodworm in the Tree* of *Knowledge. Some peculiar views on beauty, order and demonic freedom*, Brno, Repubblica Ceca 2005, pp. 195, s.i.p.

È raro trovare oggi un libro in cui si può spaziare con tanto godimento tra astrofisica, archittettura, urbanistica, teologia, spiritualità ed arte come nella presente opera pubblicata di recente sotto il titolo *Ordo Amoris, ossia il tarlo nell'albero della conoscenza*.

Sedici anni or sono, nell'est europeo, con il crollo del muro di Berlino crolla anche l'ordine di verità ideologiche imposte perché ormai in ovvio conflitto con la realtà. E questo, nonostante che il marxismo-leninismo pretendesse d'essere una *Weltanschauung* scientifica che si basava sulle leggi naturale e l'analisi oggettiva dei processi storici. Il ristretto mondo dietro la cortina di ferro subisce la raffica di vento delle libertà personali che rendono ebbri, rischiando di sfocciare nel chaos. Ma solo per poco. Subentra disillusione. A poco a poco nasce il desiderio di un nuovo ordine, un ordine che

non distrugga la libertà dell'uomo ma gli faccia vivere una vita più pienamente umana.

Libor Teplý (nato nel 1955 a Brno) è testimone di questa *Geistesbewegung* tipica della sua generazione. Dopo varie professioni, si afferma come fotografo, autore ormai di 13 pubblicazioni d'autore, prevalentemente sul tema luce-tenebre. Spinto da una intuizione di un ordine organico, intrinseco al cosmo intero, egli chiede ad un variopinto ventaglio di pensatori di offrire una riflessione sul tema ordine-chaos-libertà: un geologo (Vàclav Cìlek), un astrofisico (Jiři Grygar), un fisico (Bedřich Velický), un filosofo dell'estetica (Petr Osolsobě), un filosofo-antropologo (Jan Sokol), un teologo (Karel Vràna) nonché un maestro di spiritualità orietale (il Cardinale Tomáš Špidlík). I rispettivi saggi, scritti durante il corso di alcuni anni, si limitano sempre al proprio campo. Ma proprio nella loro autonomia colpisce come le varie esposizioni si toccano in vari modi, specie nel far emergere la dimensione estetica di ogni ordine autentico.

Colpisce infatti sentir affermare uno fisico (Velický, che in ciò si riferisce a quanto formulato gia da A. M. Dirac) come criterio della verifica di una scoperta in campo fisico teoretico un sentimento di soddisfazione estetica dell'eleganza delle soluzioni: "an equation, or set of equations, will hardly be correct if it is not aestheticaly satisfying", "the solutions themselves should be elegant and invoke a good feeling", e "if they can be plotted as graphs their curves must be 'nice'" (157). Intuendo lo scalpore che simili affermazioni potrebbero provocare presso il lettore per una presunta scarsa scientificità, Velický ammette che si tratti di criteri molto soggettivi ma giustificabili, dato che "the objects that we describe originate, after all, in our world and there is nothing strange in the fact that a harmony should prevail between them and our understanding" (158). Velický stesso intravede in questa dimensione estetica della matematica "an underlying manifestation of a higher order" (157), nonché la riprova di un principio umano "antropico" nelle scienze naturali: "the objective order that we are to touch as part of our task has been inherent in the tangle of means we use and results we arrive at" (159).

A quanto detto da Velický fa eco Grygar: "Physicists agree that both the general theory of relativity and quantum mechanics are beautiful theories, although such beauty seems difficult to define exactly" (117). Ripercorrendo in una maniera che non può che entusiasmare anche un laico per lo sviluppo delle scenze naturali, dalla cosmologia dell'antichità fino alla teoria della relatività di Einstein e quella del Big Bang di Gamow, Grygar pone però un corretivo importante alla "bellezza" ed "eleganza" delle teorie fisiche. Partendo dalla scoperta che l'ordine cosmico, in contrapposizione alla tradizionale idea filosofica dell'immutabilità del cosmo nel tempo, è in costante movimento, vale a dire nell'espansione, la bellezza del suo ordine non coincide con la sua totale perfezione delle relazioni numeriche che sarebbe sterile e noiosa ma nella sua varietà viva e perciò sorprendente, campo sconfinato della chimica e della biologia. Werner Heisenberg poteva quindi dire:

"Beauty is a proper harmony between parts and the whole which, however, still possesses a certain strangeness" (120).

In tutt'altro campo, quello dell'architettura e urbanistica Jan Sokol tenta l'approccio al tema dell'ordine. Ripercorrendo i vari stili dominanti nel corso della storia, arriva a chiedersi perché ogni esecuzione tecnicamente e geometricamente perfetta uccide ogni autentico ordine, soffocando la vita. L'ipotesi di risposta Sokol la include nella domanda: "Could it be related to the fact that perfect things are always complete, and have no further to go?". L'autentico ordine, secondo Sokol, non va perciò cercato nelle cattedrali neogotiche del novecento, "più gotiche di quelle vere", tanto meno nel classicismo americano o sovietico che produsse le colonne "più greche del mondo", ma in posti come Paestum, Quedlinburg, Vézelay o a Brno nella chiesa di San Giacomo, luoghi dove "the stone has recorded an overwhelming and zealous quest to reach further, with no prospect of absolute success. That which we call order, for lack of a better word, is in fact a trace of the efforts of those who had a vision of something better before their eyes which they failed to reach" (139). Ma proprio tale ordine imperfetto, testimone del perenne anelito umano alla perfezione, pur dando forse soluzioni meno comode, sicurezza e pratiche, "might lead spirit to life, provide it with peace, lightness and direction elsewhere" (139).

Nel suo contributo, intitolato *Ordo Amoris*, il filosofo dell'estetica Osolsobě, sposta il punto di vista dall'ordine oggettivo, verso il soggetto che lo deve non solo percepire ma, a sua volta, imprimere nelle sue opere. Ciò non è possibile senza che l'anima sia disposta e lo sguardo purificato. Osolsobě ripropone la riflessione di Agostino sulle sette arti liberali (grammatica, dialettica, retorica, aritmetica, geometria, astronomia e musica) che "ordinano" l'anima e la rendono capace di vedere. Più avanti Agostino avrebbe però riconosciuto che non necessariamente le arti liberali, che gli apostoli non padroneggiavano, ma anche un cuore puro porta a riconoscere l'ordine, in quanto *ordo amoris*, percepito da *qui habet dilectionem* (125). La ricerca dell'ordine dell'amore diventa la pietra angolare dell'arte sacra. L'esempio più illustre è trovato da Osolsobě nella basilica di San Vitale a Ravenna che egli considera "the most wonderful trinitarian inspiration in European architecture" (126). Ripercorrendo gli elementi architettonici della basilica, tutte manifestazione svariate del numero tre, Osolsobě la colloca allo stesso livello della *Divina commedia* di Dante. In entrambe egli vede l'ordine portato alla sua più sublime, perché spirituale, perfezione. La cultura del tempo presente Osolsobě la vede, invece, caratterizzata da una incapacità "to perceive order, to contemplate it and to take happiness and joy from it" (130), mentre "the power of concentration weakens and swoons away in the debris of disconnected images that frustrate the effort to find and to follow the line of sense" (130). Come via d'uscita da questo sgretolamento dello spirito contemporaneo l'autore propone non di imporre un nuovo ordine artificiale, ma di riscoprire l'ascesi dei sensi che li affina per percepire il mondo come una grandiosa epifania di una bellezza viva. Le fotografie di Libor Teplý, interca-

late tra i singoli testi del volume hanno, secondo Osolsobě, questa funzione pedagogica, nella loro austerità ed essenzialità.

La dimensione religiosa dell'ordine e della libertà emerge nei contributi di K. Vrana e T. Špidlík. Mentre Vrána rivisita il racconto biblico del figliol prodigo, rilevando che ogni autentico ordine nasce dalla giusta relazione con il Padre, Špidlík estrapola dall'opera di Dostojevskij varie dimensioni della libertà, in quanto illimitata, irrazionale, tragica, demoniaca, cristologica e infine escatologica. La fonte della riconciliazione tra ordine e libertà, sempre antagonistici, Špidlík la indica nella divino-umanità di Cristo. Solo unendosi alla persona viva di Cristo l'uomo evita la schiavitù delle leggi (naturali o umane) senza scivolare nel chaos. Qui il Cardinale Špidlík fa risuonare la più autentica tradizione spirituale dell'Oriente cristiano: "per essere veramente umano, l'uomo deve diventare divino"(58).

Pur essendo una scelta personale ed incompleta (notiamo ad esempio la mancanza di un contributo musicologico) il volume di Libor Teplý costituisce uno stimolante invito ad una riflessione intellettuale che urge non esclusivamente nella parte orientale dell'Europa. Che l'editore sia stato guidato dall'intento di parlare non soltanto *pro domo sua* è indicato dal fatto che i testi vengono presentati non soltanto nella versione originale ceca, ma anche in quella inglese. Forse senza volerlo, il volume si inserisce anche nel dibattito tra fede e scienza, da una prospettiva inaspettata, quella del bello come criterio del vero.

R. Čemus, S.I.

George A. Panichas, *Dostoevsky's Spiritual Art: The Burden of Vision*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2005, pp. 216, $ 24,95.

Few novelists have elicited such a devoted spiritual following as has Fyodor Dostoevsky, whose chief works by now form an integral part of the West's literary canon. Though written in the nineteenth century, his novels are every bit as relevant today at a time when the West in general and Europe in particular seem bent on renouncing their Christian spiritual heritage. As the author of this volume in particular points out, Dostoevsky's corpus is fundamentally a probing of existence bereft of transcendence and what this portends for man. The author restricts his analysis to Dostoevsky's pentalogy, i.e., to his five most acclaimed novels: *Crime and Punishment, The Idiot, The Devils, A Raw Youth,* and *The Brothers Karamazov.*

The chapter headings of this book could well be sub-titles to these novels, respectively being "Schism," "Terror," "Satanism," "Purgation," and "Saintliness." They, each in their own way, provide an apt formal point of view for synthesizing the various moments in Dostoevsky's own thought. In the process the reader joins Dostoevsky on his spiritual journey as he suffers, as it were, the torments of hell in the first three, achieves a kind of spiritual pur-

gation in *A Raw Youth* that puts him on the road of ascent that climaxes with genuine spiritual vision in his last novel, *The Brothers Karamazov*.

The author's afterword to this work provides an important statement of his approach to literary criticism as precisely *meditative* criticism that tries to capture the moral essence in great literature that lies beyond the grasp of all empiricist modes of criticism. This new edition of this work (it was originally published in 1985) will serve its purpose if it can promote greater moral responsiveness in contemporary intellectual circles. It also make the point that in any would-be search for value and meaning the counsel of Dostoevsky is always well-taken.

Points of minor criticism can be made here and there. For one, in approaching *Crime and Punishment* under the rubric of "schism," the author could have reinforced his thesis if he pointed out that the very surname of the novel's tragic hero Raskolnikov is symbolic of schism (*raskol*). Also the name of the heroine of the novel Sonia, who always bespeaks light, conjures up the image of the sun (*solntse*). In his discussion of *The Idiot* the author surprisingly omits any mention of probably the most famous aphorism of Dostoevsky, "Beauty will save the world" as uttered by Prince Myshkin.

If, indeed, as Nicolas Berdiaev claims, Dostoevsky is "Russia's greatest metaphysician," then secondary books in other languages on his thought need to be taken seriously. The present work does in English what, for instance, Divo Barsotti's *Dostoevskij: La passione per Cristo* (1996) has done for the Italian-speaking world. They are fine works in their own right.

R. Slesinski

Хуго Ранер, *Игнатий Лойола и историческое становление его Духовности*, Перевод И. Г. Гаспаров под редакцей Н. В. Максимовой, Колледж Философиий, Теологий и Исторй Святого Фомы в Москве 2002, с. 115, s.i.p.

Hugo Rahner's classic study of the historical background of his spirituality, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Verlag Anton Pustet, Graz 1949) is in many ways that of Ignatius' contacts with Eastern spirituality, filtered in through his immediate Western environment. The work is now being presented for the first time in Russian translation. Its purpose is not only to add a comment from within as to what service of the Church meant for Ignatius († 1556), but also to stir love for it in the reader, as Hugo Rahner himself says in the Preface (p. 3). The key notes of this symphony resound already with *Mystici Corporis* (1943), *sentire cum ecclesia* (pp. 3f), the Ignatian ideal of the *magis* and "discreta caritas" (p. 7). But can the East be far behind when, in the *Imago primi saeculi SJ*, we hear the words of an anonymous Jesuit which Hölderlin used as an epigraph for his *Hyperion*, not to let oneself be constrained by what is greatest, but to allow oneself to be contained by the smallest, as a sign of the divine: "Non coerceri a maximo, conteneri tamen a minimo, hoc divinum est" (p. 21)?!

Not knowing any spiritual limits either way, by being either constrained or contained, is somehow the logic of the *podvig* (feat) of the fool in Christ, and certainly an apt definition of Ignatius' spirituality, but with a difference. That monachism or the religious life should be defined by its *sentire cum Ecclesia* is surely one of the greater benefits of reading the Church's situation with Ignatius' pulse; and if nowadays we go on repeating, as stands in Ignatius' fuller text, *cum* **et** *in ecclesia*, this is perhaps not so much due to an enhanced sense for union, as to the more keenly perceived threat of disintegration.

The first chapter, "The Influence of Ignatius' environment on the origin of his spirituality" (pp. 10-22) discusses questions of origins and influences. Many of the facts related are likely to be known to those interested in Ignatian spirituality, yet they help contextualize some vintage Ignatian insights, which, being against a disincarnate spirituality, are themselves the reflection of grace in a concrete environment. In the second chapter, "Ignatius' encounter with the tradition of Christian spirituality" (pp. 23-46) we have a discovery on Ignatius' part, first of Eastern saints but without criteria to guide him, then of the integrative wisdom of the Eastern Fathers. As with Ignatius' first faltering steps, whenever an attempt was made to skip the early Church and the Fathers, the result was a disincarnate subjectivism; that is to say, a form of gnosticism. Indeed, his opening up to these spirits was constitutive for Ignatius' ideals (p. 23). From a text published by P. Leturia in 1926 we gather that Ignatius, on his sick bed, wanted to imitate St Onophrius, a typical eastern *jurodivij*, or fool in Christ (p. 30). At any rate, from Ludolph's *Life of Christ* derives the idea of a pilgrimage to Jerusalem (p. 33), but for the idea of a knight errant, a "knight of Christ", Onophrius comes first (p. 34). When on pp. 39-40 Hugo speaks of the Exercises thanking their existence to their christological foundation he says nothing about Isaac the Syrian, who had anticipated the Scotist theory of redemption by several centuries. This may surprise us, because I. Hausherr's famous little essay, "Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation" (*Recherches de Sciences Religieuses* XXII, 1932, pp. 316-320) had already been published. On one point some would beg to differ. Hugo Rahner thinks that the parable of the Two Standards comes from Ludolph of Saxony (pp. 31f). In two studies, namely: "Saint Jean Climaque et Saint Ignace de Loyola", *Proche Orient Chrétien* 1982, pp. 50-85, and "Il Basileus di Climaco, il 'Rey humano' di Ignazio di Loyola e le due Rome", in P. A. Catalano e P. Siniscalco (a c. di), *Roma, Costantinopoli e Mosca*, Napoli 1983, pp. 317-323, V. Poggi tried to show that St Ignatius lifted from Climacus the parable of the King (see, here, pp. 40f), (on which that of the Two Standards depends), without the Byzantine context of the Basileus as icon of the Logos.

The third chapter (pp. 47-104), "The mystical transformation of St Ignatius into a man of the Church" (p. 47), shows that the transformation that took place in Manresa (pp. 47f) has to do with the difference between East and West. This change, in Ignatius, to normal life and normal dress spells

out the difference between East and Ignatius; in his famous eleventh rule Ignatius extols this ideal, but in contradiction to the East adds, *"so long as one does not offer the occasion"* to be treated like a fool (pp. 54f). If Onophrius fired Ignatius with the idea of going way out of himself to leave behind his egoism (p. 55), the shores of the Cardoner proved (p. 56) a lesson in objectivity and a return to a normal way of life. To the *podvig* (feat) of eccentric love now corresponds the *magis* of *discreta caritas* (p. 47f). Hugo Rahner interprets this change as an antidote to gnosis and learning instead what incarnate love means. Indeed, both the Didache and Ignatius of Antioch inculcate discernment as an expression of being rooted in the Church (pp. 58, 60). Thanks to this theology Ignatius became the forefather of an antignostic discernment of spirits, that is to say, of being rooted in the Church. There is no unity with the Father except in Christ, and there is no unity with Christ except through the bishop, as the quotes from the letters of Ignatius of Antioch show (pp. 60-62). St Ignatius of Loyola agrees with St Ignatius of Antioch's "My love is crucified" (p. 62). But one wonders whether Ignatius had read Diadochus of Photike, who, against the Messalians, had encouraged a sense for God grounded in discernment around the baptismal fount. Once the coordinates are established, there follows a smorgasbord for those curious to know what incarnate spirituality looks like. If monachism survived the threat of the 4th century (p. 62), the conflict between St Basil and Eustathius of Sebaste shows that the former had undergone a second conversion, namely to the visible Church (pp. 63f). This conversion of monachism to the visible Church finds expression in Basil's hearty disdain for the hermit, whose subjectivism Basil feared (p. 66). Obedience, for Basil, means confession even by opening one's heart (p. 67), which for Ignatius of Loyola means becoming "artful money-changers", i.e. experts in the discernment of spirits. As with Ignatius of Antioch, Loyola's mysticism is churchly (p. 83). If Ignatius' first steps were those of the *sapienter imprudens* (pp. 92f), after having been schooled in the *schola serviti dominici* — the phrase is Benedict's, and Ignatius loved Benedict — the obedient man has disciplined his raw intuition and has become a *"sapienter imprudens* soldier" (p. 96). No wonder, then, that the choice implied in the Two Standards spell out the hour of the Society's birth (p. 95). On the eve of the foundation of the Society Ignatius speaks of "military service under the banner of the Cross" (p. 95).

A work that manages to say much in brief, it appears in time for the coming Ignatius jubilee (1556-2006) and may be heartily recommended as a reliable introduction. One may regret that Henri de Lubac's Preface to the French translation of H. Rahner's work, *Saint Ignace de Loyola et la génèse des Exercices*, Toulouse 1948, pp. 5-8, has not been reproduced here, because, on the one hand, it gives precious information about the origin of this work, and, for another, it reveals a limit of the work, a certain narrowing on the Exercises, with less emphasis on the Constitutions. However, one will rejoice that the Jesuit Institute of History of Philosophy, Theology and History in Moscow is making available these western classics, thus showing

how akin both eastern and western spirituality deep down are, when pursued by experts with discernment.

E. G. Farrugia, S. I.

Status mulieris et religio

Kari Elisabeth Børresen (Ed.), *Christian and Islamic Gender Models* [Studi e Testi Tardo Antichi 2], Herder, Roma 2004, pp. 220, € 26,00.

Il volume raccoglie una decina di saggi redatti da donne, sulla condizione femminile nel Cristianesimo e nell'Islam. La Curatrice ha iniziato la sua carriera accademica con una tesi su maschio e femmina del genere umano nel pensiero di Agostino e, pur essendo cattolica, ha ottenuto una cattedra alla Facoltà di Teologia Luterana dell'università di Oslo e un dottorato in teologia *honoris causa* all'Università di Uppsala.

La prima parte del volume, sulla condizione femminile cristiana e musulmana nella protologia e nell'escatologia, si apre con lo studio di Turid Karlsen Seim. Ella studia le pagine dell'Antico e del Nuovo Testamento che trattano della situazione originaria di uomo e di donna e della loro destinazione finale. La creazione trova il suo compimento escatologico nella resurrezione. L'immortalità è concessa quando il composto umano di anima e di corpo incontra nella morte la separazione dei suoi due elementi. E l'ascesi praticata su questa terra è pregustazione di vita angelica asessuata. Uomini e donne sono allora equiparati. "Sono infatti simili agli angeli e sono figli di Dio, essendo figli della resurrezione" (Lc 20,36).

Il saggio di Emanuela Prinzivalli considera la situazione femminile prima e dopo il peccato originale. La visione cristiana di Origene e di Gregorio Nisseno è preceduta da quella giudaica di Filone, le une e l'altra influenzate dall'eredità classica greca. Essi concepirebbero due creazioni in base a Gen 1 e 2, la prima spirituale e la seconda corporale. Le parole bibliche, secondo le quali Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, sarebbero interpretate dall'esegesi antiochena, rispetto alla donna, soltanto quanto alla sua anima spirituale, nella prospettiva della vita angelica monastica. Ma nel quarto secolo, la differenza dei generi, maschile e femminile, riappare nella prospettiva della resurrezione della carne.

Il saggio della curatrice, Kari Elisabeth Børresen, vede in Agostino, istruito dalla lezione manichea, un superamento della concezione platonica delle due creazioni. L'umanità di uomo e donna, immagine e somiglianza di Dio, riacquista unità, dopo la colpa originale, nella resurrezione. Ma, polemizzando con Giuliano di Eclano, Agostino accentua il nesso fra sessualità e peccato d'origine, contribuendo al fenomeno encratita.

Biancamaria Scarcia Amoretti nega che il Corano attribuisca a Dio esplicitamente la subordinazione della donna all'uomo. L'unicità è soltanto di Dio, mentre la differenza di uomo e donna è caratteristica dell'essere ambe-

due creature. Inoltre, se Adamo è califfo o vicario di Dio, l'uomo ha il dominio sulle creature, compresa la donna. In realtà la somiglianza dell'uomo con Dio ripugnerebbe alla trascendenza di Dio, benché alcuni mistici islamici, per esempio Ibn 'Arabi, affermino che Adamo è creato a immagine di Dio. La frase "Dio creò Adamo a sua somiglianza" non c'è nel Corano. Ma è riconosciuta come *hadith* accreditato. Ghazali chiama in campo la formula di Bukhari: "Iddio creò Adamo ad immagine del Misericordioso" e spiega: C'è differenza se dico, 'ad immagine del Misericordioso', o dico 'ad immagine di Dio". ("La Nicchia delle luci" in *Scritti scelti di al-Ghazali* 1970, 594). La Scarcia fa notare che nell'Islam mancano peccato originale, sessofobia e misoginia. E benché Cristianesimo e Islam predichino la giustizia divina nei confronti di ogni essere umano, la descrizione coranica del paradiso è maschilista.

Nella seconda parte del volume, "Modelli e funzioni della condizione femminile", Franca Consolino studia l'influsso delle regine cattoliche sulla conversione dei re ariani, da Clodoveo ad Edelberto. Traccia per esempio le figure di Radegonda di Turingia, di Clotilde in Gallia, di Ingundis in Spagna, di Bertha in Inghilterra, di Brunilde che, tra i Franchi, collabora con Gregorio Magno, nel promuovere la missione agli Angli,

Judith Herrin affronta la figura della vedova imperiale Irene, dapprima reggente in luogo del figlio, quindi vera e propria imperatrice, che si "mascolinizza" nel farsi donna di governo, al cui esempio si ispirano imperatrici successive.

Manuela Marin studia la spiritualità di musulmane, dalle mogli del Profeta, a quelle che si danno alla preghiera, al digiuno e alla carità (la Marin le accosta alle matrone cristiane che aiutano la Chiesa primitiva nel soccorrere i poveri), fino alle mistiche donne del sufismo.

Kari Vogt consacra il suo contributo alle pagine dell'agiografo persiano Fariduddin Attar, sulla mistica musulmana del secolo ottavo, Rabi'a. Attar attribuisce a Rabi'a "un perfetto agire virile". La Vogt riconosce una somiglianza con l'agiografia cristiana che fa dire alla martire Perpetua: "facta sum masculus".

La terza parte del volume, "Impurità rituale femminile ed esclusione dal culto", inizia con lo studio di Eva Maria Synek, che denuncia una discriminazione dei sessi a Bisanzio nel considerare benignamente la polluzione involontaria maschile, condannando invece la naturale mestruazione come impurità rituale.

Else Mundal nota che non esisteva in Norvegia, prima del cristianesimo, l'impurità rituale femminile. Dopo l'introduzione del cristianesimo si arrivò perfino a privare della sepoltura in luogo sacro le gestanti morte nel dare alla luce. Le donne dovettero rinunciare a praticare riti sacrali e le guaritrici furono emarginate. La proibizione del divorzio limitò ulteriormente l'indipendenza della donna. In genere, si può dire che il diritto canonico ereditò l'*impedimentum sexus* del diritto romano. Le monache ebbero invece la possibilità di accedere ad una più alta cultura che non le donne sposate. Secondo

la dottrina cattolica, la donna non può ricevere il sacerdozio, perché Cristo non ha ordinato donne, neppure sua madre (*Ordinatio sacerdotalis* 1994). S. Bonaventura aggiungeva l'argomento iconico, o di Cristo e Maria come nuovi Adamo ed Eva. Ma questo argomento è stato ritirato in quanto contradditorio alla similitudine olistica con Dio, comune all'uomo e alla donna. Si poteva aggiungere che Ciro di Edessa, vescovo nestoriano del IV secolo, poneva il problema del sacerdozio femminile in altro modo. Il sacerdozio femminile per lui è impossibile a causa della nostra cultura. Finché la cultura rimane maschilista, la donna non potrà accedere al sacerdozio. Oggi, nel mondo cristiano soltanto alcuni protestanti liberali ammettono il sacerdozio femminile. Abbiamo trovato interessante questo libro, scritto da donne sulla condizione femminile secondo due religioni mondiali.

V. Poggi, S.I.

Eleni Kasselouri-Chatzibasiliadi, *Φεμινιστική Ερμηνευτική*, Thessaloniki 2003, pp. 175.

Di particolare rilevanza in questo volume è il capitolo III sulla donna nel pensiero ortodosso contemporaneo, basato sull'esegesi biblica e patristica. L'A. analizza il pensiero dei Padri greci sulla donna, i quali non hanno mai tentato di fondare teologicamente l'inferiorità della donna. La posizione ufficiale della Chiesa ortodossa non ha mai cambiato in questo punto, sebbene in alcuni ambienti monastici, di dualismo gnostico, la donna sia presentata come la forma del peccato per antonomasia. Ovviamente questo approccio può essere compreso in base all'ecclesiologia che prevaleva sin dal III sec. e che ha influenzato la pratica della Chiesa. L'A. illustra in seguito la posizione della donna nel culto (iconografia, innografia, calendario liturgico) dove uomini e donne sono uguali, quasi creando una specie di "democrazia dei Cieli", "una parità escatologica" dove il dogma rimane inalterabile. Tuttavia nell'esercizio della spiritualità non mancano delle idee estranee essenzialmente allo spirito e all'essenza della visione escatologica. Si pensi ad es. all'esclusione della donna dall'Eucaristia durante le mestruazioni. Sotto l'aspetto pratico della tradizione liturgica, l'A. segnala tre istituzioni in vigore che hanno influenzato la vita della Chiesa ortodossa: le diaconesse, la maternità e il monachesimo femminile. Quanto alla questione dell'ordinazione delle donne, essa, dopo aver notato che il problema è sorto nell'ambito del dialogo ecumenico, ammette che il problema non riguarda la Chiesa ortodossa; la ragione è la costante tradizione della Chiesa in oriente che esclude le donne dal ministero ordinato. Ci sono stati diversi incontri di donne ortodosse su iniziativa del Consiglio Ecumenico delle Chiese, per trattare l'argomento. Seguirono vari studi e tesi di dottorato nelle quali si è sostenuta l'idea che non esiste alcun impedimento teologico per escludere le donne dall'ordinazione, ma che questo sia dovuto a una prassi di altre epoche che continuano a sopravvivere. Secondo K. la "teologia femminista" sviluppata

in questi ultimi decenni richiede un nuovo esame della questione nel contesto di un rinnovamento della vita liturgica e spirituale dell'Ortodossia con una più accurata esegesi biblica circa la piena uguaglianza tra uomo e donna.

D. Salachas

Theologica

David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2003 (2004, paperback edition), pp. 448.

A work of learned scholarship, this book by an American Eastern Orthodox theologian is an event in itself. Rarely does one find extensive rebuttals to the prevailing postmodernist critiques of traditional Christian dogmatic thought. This work is a most welcome exception. Tracing their roots to Nietzsche's post-Christian narrative, the author finds fault with postmodernism as a nihilistic philosophy that only favors, to his mind, a discourse of violence and deconstruction in contrast to Christianity's evangel of the beautiful or *forma Christi* with its rhetoric of peace. He is relentless in his negative evaluation of the likes of John Caputo, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michael Foucault, Jean-François Lyotard, *et alii*. In the instance of Emmanuel Levinas he is especially incisive. Countering Levinas' understanding of infinity and the other as a "purely ethical sublime" abhorrent of all imagery, Harts founds the "ethical" in the "aesthetic" that finds its liberating force and exemplar or *icon* in the incarnate Word himself (see esp. pp. 14-15).

In fashioning his essay as a "defense of the persuasive loveliness of Christian rhetoric" (p. 5), Hart holds that all theology is at one with *philokalia*, the love of beauty. Beauty and truth are themselves inseparable realities. As for the Christian message, it is none other than creation's reveling in the goodness and glory of God. As a rhetoric of participation, Christian discourse is necessarily *analogical* and, therefore, strictly contrary to the immanentist monism of postmodernist deconstructionism. Throughout his work, the author is specifically beholden to Hans Urs von Balthasar and his theological aesthetics and self-effacingly opines that his own essay here is but a "kind of extended *marginalium* on some page of Balthasar's work" (p. 29). On this score, he is all too modest; his contribution is entirely original as a theological critique of postmodernism.

After critiquing the main lines of postmodernist thought in Part 1 of this work, the author proceeds to detail the Christian alternative to deconstructionism in Part 2, by far constituting the bulk of his study, which he labels a "dogmatica minora" dedicated to the grand themes of the Trinity, creation, salvation, and the eschaton. Throughout this section, however, he continues

to spar with postmodernism, especially as it would undo the ultimate significance of these dogmatic topics for the Christian life. He is especially cogent in his defense of the *analogia entis* (pp. 241-249) and in his elaboration of what he calls the *analogia delectationis* (pp. 250-259) as well as the *analogia verbi* (pp. 300-318). On one point, the author is truly uncanny and even outright humorous in the course of his discussion of Nietzsche's take on the dialogue between Christ and Pilate over truth, wherein we could describe Pilate as a veritable postmodernist in his own intellectual approach to truth (see pp. 331-334). Part 3, for its part, offers a summary of the author's views on the war of persuasions between the violence of postmodernist hermeneutics and what he fashions the kerygmatic suasion of Christian rhetoric that is capable of eliciting the ultimate gift of martyrdom, nurtured on "the fire of an infinite love" (p. 443).

Dare we say anything negative about this searching essay? In many respects, it is, above all, a work of *reaction* in addition to making very heavy reading. Oddly, the author seems more at home in discussing Western theology and philosophical thought than in elaborating on that of Eastern Christian authors. Indeed, in this regard, this reviewer would make one request of the author, namely, that he re-write the entire work in an entirely positive and simpler key, eschewing all expansive critiques of postmodernism so that the very luminosity of Eastern Christian theology might be more readily accessible to a wider reading audience.

R. Slesinski

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Ægyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste [Cahiers d'Orientalisme XXV], curauerunt U. Zanetti et E. Lucchesi, P. Cramer Éd., Genève 2004, pp. 344, s.i.p.

Christina G. Aghelidi (a c. di), Εθνικό Ιδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. *Το Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές*, Atene 2004, pp. 339.

Franco Ardusso e altri, *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato - Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, Ediz. Fondazione Agnelli, Torino 2004, 141 pp., € 16,00.

Athanase d'Alexandrie, *Les Trois Discours contre les ariens*, traduction et notes par A. Rousseau, Lessius, Bruxelles 2004, pp. 516, s.i.p.

Cristian Badilita, *Métamorphose de l'Antichrist chez les Pères de l'Église* [Théologique historique 116], Beauchesne, Paris 2005, pp. 557, s.i.p.

Fotini Blachopoulou, *Λέων Σγουρός*, Atene 2002, pp. 200.

E. Bosetti e A. Colacrai (a cura di), *Apokalypsis* — Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni, Cittadella ed., Assisi 2005, pp. 879, € 64,90.

G. Bottoni e altri, *Le Chiese sire tra IV e V secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale*, a cura di E. Vergani e S. Chialà, Centro Ambrosiano, Milano 2005, pp. 167, € 13,00.

Franco Giulio Brambilla, *Antropologia teologica*. Chi è l'uomo perché te ne curi? [Nuovo corso di teologia sistematica 12], Queriniana, Brescia 2005, pp. 636, € 38,00.

S. L. Bridge, *Getting the Gospels*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2004, pp. 140, s.i.p.

Harald Buchinger, *Pascha bei Origenes* [ITS 64], 2 Bd., Tyrolia, Innsbruck 2005, pp. 1040, € 98,00/SFr 162,00.

Warren Carter, *Matthew – Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2004, pp. 287, £ 12,99.

Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritatis* [Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 992, € 50,00.

Kenneth Cragg, *Muhammadin the Qur'an*, Melisende, London 2001, pp. 224, s.i.p.

Pierluigi Di Eugenio, *La parola e il sangue. Martirio e Lettere pastorali del Beato Eugenio Bossilkov*, San Gabriele Ediz., San Gabriele (TE) 2003, pp. 108, € 10,00.

Everett Ferguson, *Inheriting Wisdom*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2004, pp. 319, £ 10.99.

G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa – L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il leone verde, Torino 2004, pp. 254, € 23,00.

Roger W. Gehring, *House Church and Mission*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2004, pp. 408, s.i.p.

Alessandra Guiglia Guidobaldi / Claudia Barsanti, *Santa Sofia di Costantinopoli*, Pont. Ist. di Archeologia Crist., Città del Vaticano 2004, 893, s.i.p.

A. von Harnack, *Marcion – L'évangile du Dieu étranger*, Éd. du Cerf, Paris 2003, pp. 587, € 59,00.

Yizhar Hirschfeld, *Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*, Hendrickson, Peabody, MA, 2004, pp. 270, s.i.p.

Otto Kaiser, *The Old Testament Apocrypha – An Introduction*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2004, pp. 125, £ 10.99

Stylianos Lambakis, Εθνικό Ιδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Μονογραφίες 5. *Γεώργιος Παχυμέρης, πρωτέκδικος και δικαιοφύλαξ. Εισαγωγικό Δοκίμιο*, Atene 2004, pp. 259.

A. T. Lincoln, *Truth on Trial – The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*, Hendrickson, Peabody, MA, 2001, pp. 527, £ 21,95.

Carlo Maria Mazzucchi (a cura di), *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco* – Tre saggi di Agostino Pertusi [Bibliotheca Erudita 25], Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 232, € 27,00.

Carlo Maria Mazzucchi e Cesare Pasini (a cura di), *Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana* (Atti del Convegno Milano, 5-6 giugno 2003) [Bibliotheca Erudita 24], Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 450, € 45,00.

Francis J. Moloney, *Mark – Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Hendrickson, Peabody, PA, 2004, pp. 224, s.i.p.

Paul Moore, *Iter Psellianum*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario, 2005, pp. xiii + 732, s.i.p.

N. G. Moschonas (a c. di), Εθνικό Ιδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. 4. Το Βυζάντιο Σήμερα 4. *Χρήμα και Αγορά στην Εποχή των Παλαιολόγων*, Atene 2003, pp. 390.

David Motiuk, *Eastern Christian in the New World*, Université Saint-Paul, Ottawa 2005, 424, CDN $ 49.95/US $ 42.00.

E. Moutsopoulos, *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, Académie d'Athènes, A. 2005, pp. 451, s.i.p.

Jacob Neusner, *Judaism and the Interpretation of Scripture* – Introduction to the Rabbinic Midrash, Hendrickson, Peabody, PA, 2005, 230 pp., £ 14,99.

B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse, Aspetti storici e sacramentali* [Nuovi Saggi Teologici 63], Dehoniane, Bologna 2005, pp. 143, € 13,50.

Philomathestatos – Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday [Orientalia Lovaniensia Analecta 137], ed. by B. Janssens, B. Roosen and P. van Deun, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2004, pp. 751, € 85,00.

Πίνδαρου *Ολυμπιόνικοι*, από τους κώδικες 1062 και 1081 της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος, ΕΛ.ΤΑ. Αθήνα 2004, pp. 199 + 55.

Emanuela Prinzivalli (a cura di), *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti* [Biblioteca di Adamantius 3], Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2005, 613, € 65,00.

P. Rorem, *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchie* [Studies & Texts 150], Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto 2005, pp. 242, € 59,95.

Alexios Savvidis, *Οι Αλανοί του Καυκάσου και οι Μεταναστεύσεις τους*, Atene 2003, pp. 149.

Alexios Savvidis, *Στις ρίζες της Οθωμανικής Ιστοριγραφίας*, Atene 2003, pp. 91.

Kyoung Shik Min, *Die früheste Uberlieferung des Matthäusevangeliums (bis zum 3./4. Jh.)* [Arbeiten zur Ntl. Textforschung, 34], de Gruyter, Berlin/New York 2005, pp. 357, s.i.p.

Anna M. Silvas, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford Univ. Press, Oxford/New York 2005, pp. 517, £ 95,00.

Carl B. Smith II, *No longer Jews: the Search for Gnostic Origins*, Hendrickson, Peabody, MA, 2004, pp. 317, £ 18,95.

F. S. Spencer, *Journeying through Acts*, Hendrickson, Peabody, MASS, pp. 278, £ 12,99.

Tomáš Špidlík, *Il Cuore e lo Spirito – La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 365, € 19,00.

The three rings: textual studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity, and Islam [Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, n.s. 11], Peeters, Leuven 2005, pp. 297, s.i.p.

Menelaos Tourtoglou-Lydia Paparriga Artemiadi, Ακαδημία Αθηνών, Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου, 36, Παράρτημα II, Η συμβολή των Δραγουμάνων του Στόλου στην προαγωγή της δικαιοσύνης των Νήσων του Αιγαίου, Atene 2002, pp. 130.

Christian Uhrig, *"Und das Wort ist Fleisch geworden"* – Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen

vornizänischen Patristik [MBT 63], Aschendorff V., Munster 2004, pp. 598, € 72,00.

Karl-Heinz Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe* [Arbeiten zur Kirchengeschichte 93], de Gruyter, Berlin/New York 2005, pp. 665, € 148,00.

ERRATA CORRIGE

Nella recensione di E. Vergani al LCNT di M. Pazzini (cf. OCP 71 [2005] 246-247), non sono state correttamente stampate le consonanti siriache traslitterate con punto diacritico (*ṭ*, *ḥ*, *ṣ*).

Leggere pertanto, a p. 246, l. 2: *esṭrangelā*; a p. 247, l. 10 (nell'ordine): *ṭuhmā* (...) *ṭahhem* (...) *ṭupsā* (...) *ṭpas*; alla l. 11: *ṭappes* (...) *ṣemḥā* (...) *ṣmaḥ*; alla l. 13: *etḥlem* (...) *ḥulmānā*; alla l. 33: *ṭupsā*.

INDEX VOLUMINIS 71 (2005)

1. – ELUCUBRATIONES

2. – RECENSIONES